الدكتور فهمي جدعان

نظرية التراث

ودراسات عربية وإسلامية أخرى



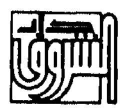
نظرية التراث

ودراسات عربية وإسلامية أخرى

الدكتور فهمي جدعان

نظرية التراث

ودراسات عربية وإسلامية أخرى



* د. فهمي جدعان : **نظرية التراث**
* الطبعة الأولى ١٩٨٥

* الناشر : دار الشروق للنشر والتوزيع
ص.ب. ٩٢٦٤٦٣، عمان ـ الأردن
هاتف : ٦٢٤٣٢١ تلكس : ٢٢٤٤٢ رباح جو

رقم الإيداع لدى مديرية المكتبات والوثائق الوطنية ١٨٠/٤/١٩٨٥

محتوى الكتاب

مقدمة

هـذه ضروب من القـول، وبحوث متباينة في مـوضوعـاتهـا، متفـاوتـة في مستـوى الخطاب، يعسر تبين فكرة محورية ثابتة واحدة فيها جميعاً، ويمتنع القول إنها تنتمي كلها الى الروح نفسها أو إلى الإطـار المرجعي نفسـه. فما الجـدوى من إذاعتها ونشـرها بـين القـرّاء، من جديـد؟ إن جمهرة الكتـاب والمفكرين تحـرص، في حـالات كهـذه، عـلى التعلق بعقد ينتظم مثل هذه الأبحاث والمقالات التي يعاد نشرهـا بين دفتي كتـاب. أما أنا فلن أزعم هنا أن منهجاً واحداً أو فكراً واحداً أو «مشكلاً» روحياً أو فلسفيـاً واحداً يثوي خلف هذه البحـوث والأقوال، كـما أنني لن اخترع في أجـزائها جميعـاً (وحدة في الكثرة) أو (كثرة في الوحدة) وفقا لمنطق عقلاني مصطنع. فالحقيقـة هي أنها تمثل عـوالم ذهنيـة متعـددة يمـد الفكـر العـربي والإسـلامي الاتبـاعي والابتـداعيّ جـذوره فيهـا. والدخول إليها لا يفترض «تهيؤاً» ذهنيـاً محدداً ثـابتاً. لكن القـارىء، برغم قـوة عالمـه الـذاتي على تحـديد نمط تلقيـه للرسائـل التي تبعثها اليـه النصوص التي يقـرأ، لن يظل حيادياً عند بعض القضايا الجوهرية المشتركة التي تثيرها النصوص الراهنـة أو المعاصـرة من هذه المباحث. أما النصوص الأكـاديمية الخـالصة فـإنها لا تنتمي الى أرض التاريـخ المجدبة، وعلائقها بالراهن الوجودي أو الجمالي او التاريخي ليست خفية.

وإذا كنت لا أرى أية ضرورة لتقديم تسويغ عقلي لجمع هذه النصوص في كتاب، فإنني كذلك لا أرى أن أدّعي لنفسي الحق بأن أدل القارىء على مـا يمكن أن يفيده من قراءتها. بيد أن من المناسب أن أقدم للقارىء فكرة مبتسرة عن «تاريخ» هذه الأبحاث والمقالات التي يجدها بين يديه .

أما «نظرية التراث» فتمثل نظراً واقعياً راهناً في هذا الموضوع الذي تلهج به كل الألسنة ويكتب فيه كل الكتاب على اختلاف مشاربهم وغاياتهم وكفاياتهم. وغني عن القول إن هناك من يتصدى لمبحث التراث وهو لا يعرف كتاباً واحداً في «أصول الفقه» أو في «علم الكلام» أو في العلم العربي مثلاً. كما أننا نستطيع أن نقول الآن بقدر كبير من الاطمئنان أن بعض الماركسيين الهامشيين والطفيليين ممن يفتقرون الى الرصانة قد أسهموا إسهاماً كبيراً في إثارة الجدل النظري العقيم حول الموضوع كما أن بعض الكتاب الاسلاميين المولعين بالضجيج والإثارة قد أوقدوا هم أيضاً النيران وأججوها. فاقتضى الأمر حسم القول وإعادة الأمور الى نصابها. وقد اتفق، قبل عام، أن الصديق الدكتور محمد الرميحي، رئيس تحرير (العربي)، حثني على أن أسهم في جهود التجديد التي وعد بها قراء (العربي) فكانت «نظرية التراث».. أجزاء ثلاثة قدمتها (العربي) في أعداد ثلاثة غير بعيدة العهد عنا.

أما «المعطيات المباشرة للإشكالية الإسلامية المعاصرة» فقد كانت نص محاضرة ألقيتها في عام ١٩٨٣ في جامعة اليرموك. وأنا أستطيع أن أزعم أنها تنتمي هي و«نظرية التراث» الى الأفق النظري نفسه.

ولا تقع «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» في دائرة الهاجس نفسه الذي يحرك المبحثين السابقين. فقد جاء هذا المبحث استجابة لدعوة من (معهد الشؤون الدولية) بروما، في إطار مشروع شامل حول (الوطن والدولة والتكامل في العالم العربي). وقد صيغ باللغتين العربية والإنجليزية والمقدر له أن ينشر فى نطاق هذا المشروع خلال العام الراهن. وهو يعكس على كل حال، اهتماماً عاماً راهناً بالوقوف عند (المفاهيم الموجِّهة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر)، وهو فكرحافل في ذاته بالقضايا والمشكلات الجوهرية، كما أن دلالاته العامة على مسرح الأحداث التي يمر بها العالم العربي والأقطار التي تنتمي الى أفق الإسلام دلالات لا يعسر تبيّنها وإفاضة القول فيها. وفي اعتقادي أننا هنا بإزاء أبواب من البحث ما تزال موصدة أو أنه تتحكم فيها الدعاوى الايديولوجية الجاهزة أو الأفكار السياسية المسبّقة. وفضلا عن ذلك فأن البحث هنا يتطلب التحلي بقدر كبير من الشجاعة والإقدام لما يكتنفه من أهواء أو مخاطر أو صعوبات ولما يمكن أن يلاقي من مواقف متحزبة أو مشكّلة على نحو نهائي.

وليس في «فكرة التقدم عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر» و«ابن خلدون في الفكر العربي الحديث» جديد حقيقي يمكن إضافته إلى ما جاء في كتابي (اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث). وقد جاء أول هذين المبحثين تلبية لدعوة من (مركز الدراسات العربية ودراسات الشرق الأوسط) في الجامعة الأميركية ببيروت الذي يديره الاستاذ إحسان عباس، بينما صيغ الثاني منهما ليكون أحد أعمال (ندوة ابن خلدون) التي رعتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وعقدت بتونس في عام ١٩٨٠.

أما الدراسات الثلاث الأخيرة فدراسات كلاسيكية خالصة تعكس اهتمامات أكاديمية شخصية بحتة: «هوميروس عند العرب» أوحت به المخطوطة المنسوبة لأبي سليمان المنطقي السجستاني (منتخب صوان الحكمة) قبل أن تنشر مرتين. و«داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب» كتب ليكون (هدية) للكتاب التذكاري الذي حررته الدكتورة وداد القاضي بمناسبة بلوغ استاذنا وصديقنا إحسان عباس الستين من عمره. وأخيراً: «الفارابي: مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده» يمثل دراسة نشرت أولاً في مجلة (الثقافة العربية) التي كانت تصدرها في القاهرة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ثم عدّل تعديلاً أساسياً، دون أن يخل ذلك بجوهره، في ضوء دراسة أخرى أعددتها لِـ (كتاب التربية العربية الإسلامية) الذي تتعهد مشروعه ثلاث مؤسسات علمية عربية معروفة. وميزة هذا البحث هو أنه، للمرة الأولى في تاريخ الدراسات الفارابية، يقدم الفارابي لا بإعتباره صاحب منظومة فلسفية جاهزة جافة مجردة من العلائق الحية الوجودية، وإنما باعتباره صاحب تجربة عيانية متطورة ومشروع مشخص ينتهي بإخفاق مرير.

تلك إذن آفاق عديدة تنتمي اليها هذه الأبحاث والمقالات التي كتبت خلال سنوات عشر. وقد كان يمكن أن أضيف اليها نصوصاً عربية مترجمة لعدد من الأبحاث الأكاديمية التي نشرتها باللغة الفرنسية مما يقع في دائرة التراث العربي والإسلامي. غير أنني وجدت عنتا في أن أقوم بترجمة نفسي من لغة إلى أخرى كما أن الرجوع من جديد إلى المصادر والمراجع التي كنت قد استخدمتها من أجل توثيق النص العربي لهذه الدراسات بدا لي أمراً ممتنعاً في الظروف «المكتبية» الراهنة. فانتهى الرأي إلى الاقتصار على ما نشر باللغة العربية وإرجاء النظر في شأن البحوث الفرنسية إلى ظروف أيسر.

وقد اخترت عنواناً لهذه المجموعة (نظرية التراث) ـ وهو آخر مباحثها جميعا، وأقربها إلى الاهتمامات العامة الراهنة ـ ثم أضفت إليه تتمة: (ودراسات عربية وإسلامية أخرى)، تعبيراً أفضل عن واقع الكتاب ومضمونه.

ولأنني، منذ سنوات، بت أرى أن معيار (الجدوى) هو الذي ينبغي أن يوجه أعمالنا، فإنني لا أرجو من نشر هذه المقالات والأبحاث وإذاعتها إلا أن تكون، بشكل أو بآخر، بعضها أو جميعها، ذات جدوى.

والله من وراء القصد،

فهمي جدعان

(أ)

نظرية التراث

حدود التراث

(١)

نظرية التراث

يدور القول في «نظرية التراث»، التي أجمل ههنا أفكارها الرئيسة، على ثلاثة أبواب:

الأول: في حدود التراث.
الثاني: في وظيفة التراث.
الثالث: في إبداع التراث.

حدود التراث

تشير جميع القرائن إلى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القابلة من هذا القرن، وإلى أنها، إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستتحدر من أصلابنا.

ومرد هذا الوضع إلى أمرين: أولهما أن التراث مشرع الأبواب على ماض مقدس؛ ثانيهما أن التراث ملتحم بحاضر متخلف. ونحن، قبل كل هذا وبعد كل هذا، قد شكّلنا التراث تاريخياً وصاغ كياناتنا على هذا النحو أو ذاك، فأصبحنا به أحراراً أو له عبيداً. وما من خطو كبير نريد أن نخطوه أو سياسة رئيسة نريد أن نخطها إلا ويفرضان علينا، بقدر يسير أو بقدر غير يسير، موقفاً من التراث، أو في التراث، صريحاً أو ضمنياً.

وللتراث، عند العربي المعاصر، علائق كبرى تضفي عليه لا الثراء فحسب وإنما ايضا السلطة والقسر والقداسة.

العلاقة الأولى دينية، الإسلام لحمتها. فما من تحديد للتراث بقادر على أن يغفل الحضور الديني فيه. وقد يذهب كثير منا إلى الزعم، بحق أو بغير حق، إلى أن الوجه الحقيقي للتراث هو الإسلام نفسه، الإسلام ومنجزاته، وإلى أن إخراج هذا «الدين» من حظيرة التراث يعرّي التراث من كل قيمة حقيقية له. وبيّن أن هذه العلاقة الدينية تضفي على التراث ثوباً من القداسة بسيطا معقدا في الآن نفسه.

العلاقة الثانية قومية، العرب لحمتها، هم الذين انجزوا التراث وصاغوه وورّثوه. به كان لهم مكان تحت الشمس. وبه تحددت فرادتهم في التاريخ. وعليه معتمدهم حين يرتدون إلى كنه ذواتهم الصانعة. فهو الذي يمنحهم «الوعي»، وهو الذي يخصهم بوضع ليس هو وضع «النوابت» على مسرح الملحمة البشرية. وبيّن أن هذه العلاقة تضفي هي أيضاً على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه.

العلاقة الثالثة إنسانية، لحمتها المخلوق البشري أو الصانع الانساني. فالتراث العربي، أو الإسلامي، لا يتحدد بدلالته القومية أو الدينية الخالصة فحسب، وإنما أيضاً بتأثيره في الانسان إطلاقاً. ذلك أن الوضع الحديث، بل والراهن ايضاً للإنسانية، مدين بشكل أو بآخر للتدخل التاريخي العربي. وهذا التدخل لم يكن عسكرياً فقط وإنما كان أيضاً، وقبل كل شيء، تمدينياً أو تحضيرياً. وبهذا المعنى ليس التراث العربي تراثاً عربياً فقط وإنما هو ايضا تراث إنساني. والعلاقة به هي علاقة بتاريخ الإنسان في ذاته. والكرامة الخاصة التي للإنسان تضفي هي أيضا بدورها طابع القداسة على التراث. والمسألة بسيطة معقدة في الآن نفسه.

تلك امتدادات ثلاثة للتراث: إمتداد ديني في الأزل، وامتداد قومي في التاريخ، وامتداد إنساني في الكونيّ المباشر. وكل واحد من هذه الامتدادات يمثل في ذاته التزاما محددا: التزاما بالحقيقة، والتزاماً بالأمة، والتزاماً بالإنسان. وقضية التراث مدعوة إلى أن تتحدد في ضوء هذه الامتدادات وما يلزم عنها.

لكنّ للمسألة وجهاً آخر، عيانياً. فقضية التراث لا تتحرك في المطلق، بأطلاق، ولكنها تتحرك في الآنيّ المشخص قبل كل شيء. والآنيّ المشخص هنا هو «السياسي». وحين نقول «السياسي» فإننا نعني بالضرورة «الاجتماعي». وحين نطلق هذه وتلك لا بد من أن نردفهما بثالثة هي «الايديولوجي». وهذا المفهوم الأخير يكاد يستجمع كل شيء، بحيث يصح القول ان المشكلة المباشرة للتراث هي مشكلة إيديولوجية مشرعة الأبواب

على الجهود التي تبذل من أجل تجاوز حاضر التخلف في جميع القطاعات وعلى جميع المستويات بغية إدراك عالم عربي مطلق من إسار الوهم والقهر والعقم.

غير أن الدخول في دائرة «الإيديولوجي» معادل للخروج من دائرة «العلم» ومن دائرة «المطلق»، ومن دائرة «الوفاق» «والاتفاق». ومعه تغدو قضية التراث عصية على الحل يمتنع تماماً الخروج من معادلتها بما يمكن أن يكون ذا جدوى. فنحن إما سلفيون تقليديون، وأما راديكاليون ثوريون، وأما تركيبيون انتقائيون. وكل هذه مواقف قبلية موضوعة وضعاً يمكن أن يطول الجدل عندها جميعا ويتشعب دون أن ننتهي إلى مقام أو مستقر. وليس ينبغي علينا في الحقيقة أن نأمل صيغة مطلقة للقضية، صيغة لا يختلف في أمرها أثنان. ولكن الذي ينبغي علينا هو أن نستجيب في كل الأحوال إلى آمرين اثنين لا ثالث لهما: أولهما أن نضع الأمور في مكانها الطبيعي؛ ثانيهما أن نلتزم بواقعية عملية ممكنة. ووضع الأمور في مكانها الطبيعي يسمح لنا بأن نعيد تقييم العلائق الثلاث. أما الالتزام بالواقعية العملية فيفرض علينا صيغة ما يمكن الإبقاء عليه من عناصر تلك العلائق، أو هو الذي يفرز ما يمكن أن يصمد في الزمان، أو هو الذي يحدد الدلالة الوظيفية النهائية للتراث.

ومهمتنا الحقيقية في الواقع ليست هي «إحياء» التراث وبعثه بكامل سحنته وهيئته طلباً لأن يكون محركنا المركزي أو المحوري ـ فهذا تنكّر لفرادتنا الذاتية الراهنة ولقدرتنا الثابتة على إنجاز أعمال أو أفعال تحضيرية جديدة ـ، كما أنها ليست في إنتقاء عناصر منه، هنا وهناك، من اجل تقمصها من جديد ـ فهذا أمر مصطنع ـ ولا في استلهام وجوه منه تروق لنا وتحلو في أعيننا في هذا الزمن أو ذاك.. وإنما مهمتنا الرئيسة هي أن نضع التراث في موضعه الطبيعي، لا أكثر ولا أقل. ونحن لو فعلنا ذلك لتهاوت من أمامنا جدران الوهم الكثيفة ولتحررت عقولنا من هواجس وأغاليط لا يكاد يحصر عددها، ولبانت أمامنا بوضوح أكبر طبيعة العلائق المقدسة التي للتراث، فضلا عن حقيقة التراث نفسه.

وأول مهمة تلقانا، في هذه الطريق، هي من غير شك مهمة تحديد التراث وبيان حدوده وعناصره. ذلك أن مفهوم التراث يبدو في فكرنا العربي المعاصر، واحداً من أكثر المفاهيم تجريدا وإثارة للبس والإيهام. فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً، وبالمعنى نفسه دوما، وإنما نستخدمه على أنحاء متعددة متفاوتة في الدقة والوضوح. فهو

تارة «الماضي» بكل بساطة. وتارة العقيدة الدينية نفسها. وتارة الإسلام برمته، عقيدته وحضارته. وتارة «التاريخ» بكل أبعاده ووجوهه. . . ومنا من يتكلم اليوم على «موقف تراثي»، أو على «موقف لا تراثي»، وعمن يؤمن بالتراث، وعمن لا يؤمن بالتراث، ويرتب على هذا الموقف أو ذاك جملة من الأحكام القيمية التي قد يتولد عنها مواقف اجتماعية أو سياسية غير حيادية.

وتحديد التراث وبيان معناه ومضمونه لا يعني فقط تقديم تعريف عام أو خاص له ولعناصره، وإنما يعني ايضاً تحديد العلاقة بين التراث وبين «الحقيقة»، وبين التراث وبين «الواقع»: هل التراث موطن للحقيقة أو للحقائق الثابتة؟ أم انه ليس لنا أن ننشد شيئا من هذا في التراث لأن حقائق الأمس ليست بالضرورة حقائق اليوم أو الغد! وهل عناصر التراث تتسم بالدخول في دائرة المطلق أم أنها ليست إلا تجليات سوسيو ـ تاريخية؟ وما الذي تعنيه في الحقيقة فكرة التركيب بين الأصالة والمعاصرة التي ترددها كل شفة ويدور بها كل لسان! وهل التركيب هذا حالة طبيعية أم أنه ليس إلا عرضاً «فصاميا»، هو ممكن نظريا لكنه ممتنع عمليا؟ تلك أسئلة كثيرة بعضها رئيسٌ وبعضها فرع، لكنها جميعا تمثل الوجوه المشكلة في قضية التراث، وهي مما تتطلب النظر والحسم.

والحقيقة أن الإجابة المرضية ليست هي التي تُرضِي جمود السلفيين، ولا هي تلك التي تستجيب لصراخ الثوريين أو العصريين، ولا هي التي ترى في التأليف أو التلفيق المصطنع خروجا من المأزق وتحقيقا للمصالحة المفقودة، وإنما هي تلك التي تتجسد فيها كينونة إنسانية «طبيعية» فاعلة لا تعمّل فيها ولا تحكم، ولا قسر فيها ولا فصام. والإجابة المرضية ليست هي التي تريد أن تلوي عنق التراث وتلفه بمصنوعات الفكر والعمل المعاصرين لتخرج به هذا المخرج «المختار» أو ذاك. كما أنها ليست تلك التي تحيط هذا العنق بطوق يثبته مرة واحدة وإلى الأبد. وإنما هي تلك التي تتعاملٍ مع التراث باعتباره ظاهرة «طبيعية» ممتدة في التاريخ، ذات عناصر تاريخية تتشكل وتُشَكِّل، تسكن وتتحرك، تسقط منها في طريق التاريخ أشياء، و«تبقى» أشياء.

ما هو التراث؟ ما هي حدوده؟ ما هو مضمونه؟ من البداهة الساذجة أن نردد مع الآخرين: التراث هو كل ما ورثناه تاريخيا. والمورِّث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول، وبكلمة مجردة الأمة التي نحن امتداد طبيعي لها. بيد أن هذا التحديد عام لا يكفي للإبانة عن موضوعه. وقد تكون درجة التجريد أكبر إن نحن اخترنا استخدام لغة

«الفينومينولوجيا» وقلنا مثلا أنه وعي التاريخ وحضوره الشعوري في الكيان الفردي أو الجمعي. لكن تحديداً من هذا النمط ليس إلا نتيجة من نتائج إدراك التراث وتقمصه، وهو يقصر عن تعريفنا بطبيعة التراث. وللخروج من هذا المأزق ذي الحدين، حد البساطة وحد التجريد. لا بد من اللجوء إلى تعريف بالرسم، كما يقول المناطقة، لا إلى تعريف بالماهية. وهذا يعني أن علينا أن نجري عملية «إحصاء» شامل لمادة التراث، وعناصره، أي لكل ما ينضوي تحت مفهوم التراث. بيد أن عملية كهذه لا بد أن يسبقها اتفاق ثابت حول قضية أساسية تتصل بطبيعة «المورِّث» أو «صانع التراث»، بحيث يمثل هذا الاتفاق «مواضعة» مبدئية. وهذه المواضعة تتمثل في ضرورة تأكيد القول أن التراث هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص. فنحن لا نستطيع أن نتكلم على «التراث» إلا حين نكون بصدد مبدَعات إنسانية، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثل وهو المورِّث للآتي من بعده. بتعبير آخر: لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني، زماني، ولا مورِّث إلا ويكون عرضيا، إنسانياً، زمانيا. وهذا يعني أنه لا مدخل ذاتيا للأمور الإلهية في دائرة التراث. فالله ليس منجزا لتراث أو صانعا له وهو ليس مورثا لمنجزات تراثية كما أن الانسان «لم يرث» عن الله شيئا - إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التعبير المستنكر ابتداء. وعملية «الاستخلاف في الأرض» القرآنية هي شيء مختلف تماما عن هذا الذي يدور كلامنا عليه هنا. فالتراث إذن هو بطبيعته عمل إنساني خالص أو هو حالة هي للإنسان بطبعه - كما يحلو لابن خلدون أن يعبر - أو أنها حالة للإنسان من حيث هو إنسان عالم، صانع، فاعل: عالم بما يكشف عنه من معرفة وعلم وحقائق ونظم معرفية، صانع لما هو أداة مؤثرة في الأشياء والطبيعة أي لما هو مفيد ذو جدوى، فاعل لأفاعيل ومسالك توصف بالخير أو بالشر، بالحسن أو بالقبح، أو لمصنوعات ممتعة أو جميلة استطيقياً. بعبارة أخرى العلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هي الوجوه الإنسانية للتراث، وهي العناصر العامة الرئيسة التي يورثها الانسان للإنسان، في المكان وفي الزمان.

فإذا كان التراث هو هذا فإنه يصبح امراً غير مثير للجدل القول أن التراث الذي نتكلم عليه نحن - في دائرة العربية أو الاسلام أو الاثنين كليهما - يشتمل في نهاية التحليل على العناصر التالية: العلوم والمصنوعات والقيم.

ولسنا في حاجة ههنا إلى كبير تفصيل في هذه العناصر. والأمر فضلا عن ذلك غير

عسير. لأننا نعرف معرفة جيدة، أولاً، ما هي العلوم التي يشتمل عليها تراثنا، وما هي مصادر هذه العلوم وأصولها، وما هي مضامينها، وما هي ظروف نشأتها ونجومها وتطورها. ونحن نعلم، ثانياً، ما هي الصناعات والمصنوعات والحرف التي ظهرت في الإسلام، وما درجة التطور الذي أصابها تاريخياً، وما درجة إسهام هذا الشعب أو ذاك أو هذه الطبقة أو تلك في قيامها أو إنعاشها أو تقدمها أو تقهقرها. ونعلم، ثالثاً، القيم العامة والعادات الخاصة ونظم المعيشة التي سادت الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية في هذا العصر أو ذاك من عصور الإزدهار أو الأفول. ونحن نستطيع أن نميز بين العلوم الأصيلة وبين العلوم الدخيلة، كما نستطيع أن نتابع شروط ظهورها وتطورها ومآلها التاريخي. وسواء أكانت هذه العلوم علوما ترجع في وجودها إلى الظاهرة الإسلامية نفسها ـ أي علوما دينية ـ أم علوما طبيعية هي من مبتدعات الإنسان بطبعه، فإننا في كل الأحوال، واثقون من القول أنها جميعا علوم عارضة، حادثة، زمنية. يستوي في ذلك الشعر والنثر، وعلوم اللغة جميعا، وعلوم القرآن والحديث، والتفسير، والفقه وأصوله، وعلم الكلام والتصوف، والفلسفة وعلوم الطبيعة والطب والفلك والحساب والهيئة، وعلوم التنجيم والسحر والطلسمات والنارنجيات. . وكل تلك العلوم «الطبيعية» أو «الطَبْعية» التي حصرها ابن خلدون أو التهانوي أو طاش كبرى زاده، والتي نجد لها تأريخا كاملا أو شبه كامل، موثقا أو شبه موثق، في أعمال المتخصصين «الأكاديميين». وتستوي في ذلك كذلك، أنماط المعيشة وأساليبها والقيم الأخلاقية والجمالية. فكل هذه وتلك ليست إلا حالات أو منجزات «تاريخية» بكل ما تحمل هذه الكلمة من مدلول: لها أصول، وشروط، وظروف وملابسات، سياسية أو إجتماعية أو قانونية أو إقتصادية. . أو غير ذلك. ونحن نستطيع أن نكشف عن الاعتبارات «الايبستيمولوجية» أو الثقافية التي تتحكم في تلابيبها وتأخذ بنواصيها. وهذا، اليوم، أمر بيّن تماماً.

ما معنى هذا كله؟ معناه أن تحديد التراث على هذا النحو يفضي إلى القول أن العلاقة بين «التراث» وبين «المقدس» علاقة مصطنعة تماماً. لكن لا بد أن ثمة سببا أو علة لدخول «المقدس» في التراث. بكل تأكيد. وهذه العلة آتية، لا شك، من توهم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث باعتبار أنهما، بحسب هذا التوهم، عنصران مكونان من عناصر التراث. وهذا الدخول المتوهم هو الذي أضفى على التراث طابع «المقدس». ومن المؤكد أيضا أن «علوم القرآن» و«علوم الحديث» وعلم «أصول الدين» والفقه وأصوله ـ أي العلوم الدينية ـ قد عززت هذه الشبهة أو هذا الوهم. لكن

الحقيقة هي أن هذا التوهم هو مجرد وهم، لأن القرآن ليس هو علوم القرآن، ولأن علم أصول الدين أو الفقه أو أصول الفقه ليست هي الدين نفسه. فهذه العلوم جميعاً لا استثناء لواحد منها - هي «كلام» تاريخي على الدين، وعلى الوحي. وهي بهذا الاعتبار تاريخية إنسانية. أما الوحي نفسه فهو الإلهي وهو المجاوز للتاريخ. تلك العلوم تراث، أما الوحي فليس بتراث. وبهذا يندفع الوهم والإيهام. غير أن من الحق أيضا القول أن دخول «اللغة العربية» نفسها - وهي لغة القرآن - في دائرة التراث قد أضفى بدوره طابعا مقدسا على التراث. وقد عزز هذا الطابع ارتباط اللغة بمسألة الهوية القومية وإعادة تحديد الوجود التاريخي للأمة العربية وبيان فرادتها وكينونتها المتميزة. غير أنه لم يكن من الضروري، لهذا الغرض، إضفاء اي طابع غير عادي على اللغة العربية ومحمولاتها الثقافية، والنظر اليها باعتبارها امتداداً للملأ الأعلى أو للتجربة الرحمانية مثلا. ذلك أن اللغة الوحيدة التي لها هذا الامتداد هي «لغة الوحي» أو «كلام الله» نفسه. أما الكلام «الآخر» فيجري عليه ما يجري على أية ظاهرة طبيعية خاضعة للتبدل والتغير والتطوير. ولا ينبغي لمنطق كهذا أن يقلل من شأن اللغة نفسها أو من شأن محمولاتها الثقافية. إن النتيجة الوحيدة التي تترتب على نظر كهذا هي اعتبار التراث انجازا تاريخيا لا يلزم عنه أي إخلال بالمستوى القيمي الطبيعي للغة نفسها ولدلالتها، كما لا يلزم عنه أي إخلال بالدور المنوط باللغة في عملية الإحياء القومي، لأن دور اللغة في هذه العملية ليس غاية في ذاته وإنما اللغة أداة، من بين أدوات أخرى، تقيم البنيان وتحدد الملامح.

هذان الأصلان: الدين وعلومه من جهة أولى واللغة من جهة ثانية، هما اللذان يترتب على دمجهما بالتراث، من غير تمييز، إثارة شبهة القداسة في التراث. لكن إخراج الدين - أي القرآن والسنة نفسيهما - من دائرة التراث، والتمييز بين الدين وعلومه وبين لغة الوحي واللغة الأخرى، من شأنهما أن يردا الأمور إلى نصابها. ذلك أن العلوم الأخرى والتقنيات والقيم لا تثير أي إشكال خاص. إذ لا مفر من الاعتراف بأنها مبدعات إنسانية مرتبطة بشروط زمنية مشخصة يستطيع البحث الأكاديمي الرصين تحديدها وبيان طبيعتها والكشف عن قوانين ظهورها وتطورها وعن علل ومسوغات نجومها وأفولها في التاريخ، وبكلمة يستطيع أن يكشف عن الحدود الزمنية لها.

فإذا كان التراث، على هذا النحو، ليس إلا إنجازاً إنسانياً له شروطه الأيبستيمولوجية والاجتماعية - الثقافية - التاريخية.. وإذا كان التراث، بالمعنى الذي مر،

عاريا في ذاتـه ولذاتـه عن أية مسحـة تدخله في دائـرة المطلق غـير الطبيعي أو المفـارق للطبيعة، فهل يلزم عن ذلك ان يكون موقفنا الـطبيعي منه هـو الهجر الجميـل أو الغير الجميل، أو أن نقف عند حدود الشكر لصانيعه وموّرثيه؟ أم أن ثمة بدائل أخرى للقضية يمكن أن يقع الاختيار عليها أو على بعضها؟ إن المسألة جليلة، وهي تثير قضيـة رئيسة كبرى هي قضية «وظيفة التراث». فما هي هذه الوظيفة إن كان ثمة للتراث وظيفة؟

(٢)

نظرية التراث

وظيفة التراث

(٢)
نظرية التراث

وظيفة التراث

يقتضي النظر في وظيفة التراث الالماع، باديء ذي بدء، إلى زاويتين للنظر هما طرفان متباعدان مترافعان: الأولى تُعبِّر عن سلفية مطلقة والثانية تُعبّر عن ليبيرالية لا تعرف حداً . الأولى تريد أن تقول أن حضارة متكاملة قد تشكلت وآتت ثمارها ، هي الحضارة العربية الاسلامية . وإن هذه الحضارة ، بمضمونها التراثي ، ليست مجرد انجازات عادية عارضة - برغم ما فيها من عارض - وإنما هي في صميمها « روح » ونمط في التفكير والفعل والعيش ، قد أثبتت، بلا نزاع ، جدارتها ، وأنها خير حضارة ابدعها الانسان ، وأن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن ارادة بتراء . وقد تضيف ، لتعزيز هذه النظرة ، القول أن الانسان في الحضارات الأخرى - وحتى في الحديثة المتقدمة منها - لم يلق إلا الشقاء والبؤس والطرق التي لا تؤدي إلى شيء . أما في تلك الحضارة فقد بلغ من السعادة حظاً لا مزيد عليه في هذه الحياة الدنيا .

والثانية تذهب إلى القول أن طاقات الإنسان الخلاقة قد عطلت في التراث السالف وفي « التقليد » ، وإن الانسان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي درست ، وأن من الضروري ، ومن الممكن ، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للانسان بتحريره من قيود القديم والتقليد وإطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يتسنى له تحقيق ما ينتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد .

وتقابل جذري من هذا النمط يفرض منذ الآن تدخلاً نقدياً ، هو ، في كل

الأحوال ، أمر لا بد منه . فالحقيقة أن السلفية الواثقة والليبرالية الوثوقية تفتئتان كلتاهما على الوضع التاريخي للوجود الانساني . إذ ما من شك في أن « تثبيت » هذا الوجود عند حقبة تاريخية ناجزة هو افقار حقيقي له ، تماماً مثلما أن اقتطاعه من تـاريخه هـو أيضاً ، وبالقدر نفسه، إفقار له وبتر. ومن وجه أول إذا حق لنا أن نتكلم على «حقائق أزلية» تعلو على التاريخ وتفارقه ، فانه لا يحق لنا أن نتكلم على انحاء لوجود الانسان تعلو هي أيضاً على هذا التاريخ وتفارقه . ومن وجه آخر إذا تقرر الاعتراف بأن الانسان هو فعلاً طاقات كامنة مبدعة على الدوام ، فإنه لا يحق، لذلك، القول أن الابداع هـو أمر يمكن تجريده من زمانه التاريخي وسلخه عنه. ولهذا السبب، ولذاك السبب، كانت السلفية التقليدية مفرّطة وكان نقيضها، الليبرالية التقليدية، مفرطاً.

أما عملياً ، فقد سوغ ترافع هذين الموقفين الجذريين ابتداع انمـاط من النظر ، في هذه السنوات الأخيرة التي شهدت فورة مشكلة التراث وقد ساد جل الفهوم في المسألة النظر في قضية التراث في ضوء الحاضر أو لأغراض الحاضر ومتطلباته . وعند هذا الوجه من المسألة أمكن تبين ثلاثة مواقف رئيسة : احياء التراث ، واستلهام التراث ، واعادة قراء التراث؛ كل واحد منها يمثل نمـطاً خاصـاً في التعامـل مع التـراث ويثير جملة من القضايا والمسائل .

١) احياء التراث :

واحياء التراث هو في الحقيقة صورة من صور تجسيد الفهم السلفي للتراث . وهو يعني أن معرفتنا بوجودنـا التاريخي ـ الثقـافي هي معرفـة غير مكتملة ، وان بعث وجـوه التراث المختلفة ، من مخطوطات ووثائق ونصوص ومبدعات فنية أو صنعية أو أثـرية أو أدبية أو علمية ، من شأنه أن يوضح ويجلّي صورتنا التاريخية وأن يساعدنا على تجسيدها في حياتنا الراهنة . وذلك يكون بـ«تَثَقّف» هذا التراث وتتميم وجودنا به، أي بتحويله إلى جوهر ثقافتنا وبنيتها الصميمية. بيد أن عملية التثقف هـذه ، برغم جهـود الاحياء العظيمة التي بذلت ، قد ظلت فقيرة للغاية . فالأكاديميون المحترفون من قراء النصوص ومحققيها ينكبون على إخراج النصوص والوثائق بلا كلل ، بيد أن الذين يمكن أن يفيدوا مما يخرج لا يدرون ماذا يختارون وماذا يدعون . لأن الأكاديميين لا يبينون لهم السبيل إلى ذلك. فهم يتعاملون مـع مادة التـراث على المستـوى التقني الخالص ويبـدو أنهم لا

يعتبرون أن لهم مهمة أخرى غير اخراج الوثائق على نحو يسلم من سهام النقد الجارحة التي يمكن أن يوجهها الى عملهم النقاد الهواة أو المحترفون . ولعل لهذا الوضع سبباً آخر وجيهاً يعطيهم بعض الحق ويعذرهم ، وهو أنهم يشتغلون في « العلم » لا في « الثقافة » . وفي كل الأحوال تكون النتيجة الماثلة الغياب الصريح لحالة التثقف العام ، و « تعطيل التراث » . ومعنى ذلك أن عملية « الاحياء » ليست عملية احياء وأن الغاية التي من أجلها يراد بعث التراث بعيدة عن التحقق . ومع ذلك فإن وسائل الاتصال الحديثة هي من التنوع والتعدد بحيث أننا نستطيع لو بذلنا الجهود المناسبة أن نوصل محتوى التراث الذي نبعثه الى دوائر أوسع بكثير من دوائر الاكاديميين وتلامذتهم التي تكاد تكون مغلقة .

وعوداً إلى أصل القضية لا بد من القول أن المقصود ليس أبداً النزول عند رغبة عشاق التراث وإخراج جميع الوثائق والنصوص إلى دائرة الضوء والنور الساطع . لا شك أن حفظها جميعها من الضياع والتشتت هو أمر لا يجوز التخاذل عنده . لكن عملية الاحياء الحقيقية ، أي نقل التراث الى حالة « التثقف » العام ، ينبغي أن يكون لها شأن آخر . وهذا الشأن يكمن على وجه التحديد بالقول أن معيار احياء التراث الرئيس هو استكمال العلم بالتراث، وأنه لا «يُبعَث» إلا ما كان يضيف إلى علمنا بالتراث علماً جديداً، وأنه لا «يُبعث» إلا ما كان مفيداً ذا جدوى، وإن ما يبعث لا يبعث إلا من أجل أن يتحول إلى حالة تثقف عام. وبعد ذلك كله ليس لنا أن نتوهم إلا ما هو واقعي، أي أن التراث «تاريخي» يعرفنا بصورة صانعيه وأحوالهم قبل أن يعرفنا بأي شيء آخر. ومن يظن أن التراث سيقدم له مفتاح جميع الأبواب المغلقة هو بكل تأكيد إنسان حالم. لكن من المؤكد أنه سيكون هناك «تراث حي» يتبلور بعملية التثقف ويمكن إدماجه في منظومة الحاضر وعيشه على نحو غير قسريّ. وهذا يلزم بإعادة تأكيد ما سبق أن تقرر وهو أنه لا مفر من تحويل التراث الذي يعكف الأكاديميون والمختصون على إخراجه إلى «ثقافة» معيشة، أي أنه لا بد من إخراج التراث من «حلقات الصفوة» والانتقال إلى المرحلة الأهم، مرحلة التثقف التراثي العام.

٢) استلهام التراث :

لا شك أن أقوى الأطروحات التراثية المتداولة الآن هي تلك التي يذهب أصحابها إلى أن الموقف من التراث ينبغي أن يؤسس على الجمع بين ما يسمى من جهة أولى « التراث » وبين ما يسمى من جهة ثانية « المعاصرة » . وهذا يعني أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكاراً أو قيماً ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها اسهاماً حاسماً . وذلك يكون بأن ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكرنا وفي فعلنا . فنحن ، على سبيل المثال ، نستلهم ، لحياتنا ، من التراث ، موقف العقلانية الذي ساد مع المعتزلة والمتفلسفة المسلمين ، أو مفهوم العدالة التي جسدها بعض الخلفاء ، أو جملة الفضائل الخلقية التي صاغها فلاسفة الأخلاق وبعض المتصوفة ، أو قيمة الحرية التي تعلقت بها بعض الحركات الثائرة على استبداد بعض العصور والأنظمة ، أو قيمة الديموقراطية التي تمثلت في (الشورى) الاسلامية ، أو المساواة التي أقرها الدين وانعكست في سياسة هذا الحاكم أو ذاك . . الخ . فهذه كلها مبادىء مركزية في التراث العربي الإسلامي ، نحن نأخذ بها في حياتنا الراهنة ، فنعبر بهذا الأخذ عن استمرار التراث فينا وعن تعلقنا بهذا التراث وإشراكه مباشرة في تشكيل حياتنا الراهنة وصوغ وجودنا الحالي والقابل . وليس يخفى على أحد أن قيم العقلانية والحرية والشورى والمساواة ، أي العقل والثورة والديموقراطية والعدالة ، هي القيم التي كان لها وما يزال لها الرواج الأكبر عند مستلهمي التراث وهي ، حقيقة ، قيم هذا العصر . وبحسب منطق « الاستلهام » نحن حين ندعو إلى قيم العقل والثورة والديموقراطية والعدالة فإننا لا نفعل شيئاً أكثر من بعث قيم تراثية خالدة . وهذا ، صورياً ، صحيح . بيد أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك. فالواقع أن عملية «الاستلهام» ليست إلا عملية «تسويغ» لقيم الحاضر ، بإسقاط غطاء تراثي عليها . والذي يحدث عملياً أن الحاضر هو الذي يفرض قيمه ويُلزم بها . بتعبير آخر نحن لا نأخذ بقيمة ما إلا لأن الشروط المباشرة المشخصة هي التي تلزمنا في صميم وجودنا بالأخذ بها وبتبنيها والعيش وفقاً لها . صحيح أننا نبدع أحياناً القيم لكن هذه القيم تتداعى إن لم تجد استجابة على أرض الواقع ، أو إنها تظل تدور في قالب من المثالية الجوفاء . والواقع أننا مثلاً لا نؤمن بالحرية لأن (الخوارج) آمنوا بها وجسدوها ، وإنما لأن نظام الاستبداد الذي نرزح تحت وطأته على نحو مباشر هو الذي يولد فينا الحاجة إلى الحرية والعمل من أجل تحقيقها . ونحن لا

نؤمن بالعقلانية لأن (المعتزلة وابن رشد) كانوا عقلانيين أو لأن العقلانية شيء جميل ، ولكن لأن أوضاع الفوضى والوهم والخرافة والعقم التي تلفنا على نحو مباشر تفرض علينا ، للخلاص ، نمطاً عقلانياً في الإدراك والسلوك . ونحن لا نؤمن بالمساواة أو بالعدل أو بأية قيمة أخرى مشابهة إلا لأن معطيات الوجود المباشرة تفرض ذلك وتلزم به . أما حضور هذه القيم في التاريخ فلا يعني شيئاً لحياتنا « هنا . . الآن . . » ، دليل ذلك أننا لا نلقي بالاً إلى القيم والمفاهيم التي نجمت في التراث مما ليس له رجع في حياتنا أو صدى مباشر مشخص . وفضلاً عن ذلك فإن ظهور هذه القيم نفسها في التاريخ هو في حد ذاته «تاريخي»، أي أنه مرهون بشروط يمكن للبحث المدقق الكشف عنها وبيان حدودها. وعلى سبيل المثال: ما الذي حدا بالمعتزلة لأن يكونوا عقلانيين؟ إننا بكل تأكيد لا نستطيع أن نزعم أن عقلانيتهم كانت مجرد «اختيار» رائع مطلق من أي قيد، إذ الحقيقة أن عقلانيتهم لم تكن إلا نتيجة لتعاظم النزعة الغنوصية في القرن الثاني الهجري، ولأن الدفاع عن الإسلام بالأدلة النقلية لم يعد أمراً ممكناً، ولأن الجدل مع المخالفين بات يفرض أرضاً مشتركة يجري عليها جدل متكافىء ـ ولم تكن تلك الأرض إلا أرض العقل ـ ولأن المخالفين قد أخذوا يتسلحون بالأدوات الطبيعية، وبخاصة اليونانية، من أجل توجيه النقد الهادم إلى عقائد الاسلام المركزية. . فاقتضى ذلك كله ـ والوضع معقد، كما هو بيّن ـ لجوء المثقفين المسلمين آنذاك ، وهم المعتزلة بخاصة ، إلى سلاح العقلانية . لكن حين تبدلت الظروف وساءت الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي تحول الباحثون عن الحقيقة وعن أساليب الفعل المنجية من أرض العقل إلى أرض الكشف والإلهام والمواجد الصوفية، ولم يعد العقل أمراً مرغوباً فيه أو منشوداً. فإذن لا العقل كان مطلوباً لذاته بإطلاق، ولا الكشف كان مطلوباً لذاته بإطلاق، وإنما كلٌّ له شروطه الايبستيمولوجية والتاريخية ـ الثقافية. والنظر نفسه يصدق في أية قيمة رئيسة أخرى. فالعدل لا يرقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان الظلم هو السائد. والمساواة لا ترقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان التفاوت الاجتماعي الجائر هو السيد. والحرية لا ترقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان الاستبداد هو الجاثم. . . وهكذا ومعنى ذلك كله أن عملية الاستلهام هي أصلاً وابتداء عملية صورية مصطنعة أو تسويغية نلجأ إليها ذراً للرماد في العيون وإيهاماً للمتعصبين من التراثيين بأننا نوقر التراث ونأخذ منه أي «نستلهمه»، بينما نحن في الحقيقة نتبنى ما تفرض أوضاعنا التاريخية المباشرة الأخذ به، ثم نقوم بعد

ذلك بعملية التسويغ التي نسميها الاستلهام التراثي. وبكلمة تلخص مجمل الحال: نحن لا «نتموقف» ذهنياً وعملياً إلا ضمن الشروط المشخصة المباشرة لوجودنا الراهن. أما تقمص مواقف غيرنا وفهومهم مما نجم في مكان غير مكاننا وزمان غير زماننا فليس ممكناً إلا لمن اختار ابتداء أن ينسل من زمانه ويحيا زمان الآخرين. وأما ما يسمى باستلهام التراث فليس إلا عملية تمويه وإيهام والتفاف على التراث.

٣) اعادة قراءة التراث :

وهذا النهج هو من غير شك من أكبر دعاوى العصر الثقافية . فنحن ، كي نجعل التراث حياً راهناً أوكي نجعله يستجيب لحاجات ذات طابع عقلي أو عملي ملح ، نقوم بإعادة قراءته بحسب هذا المنهج أو ذاك مما نختار من مناهج راهنة معاصرة ، فيبدو التراث ، مع ذلك ، أو بذلك ، معايشاً لنا ولاحوالنا ، ويبدو جزءاً طبيعياً من الحياة الحديثة . وهذا التوجه شائع عند المثقفين الذين مارسوا خبرة ما بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة وبالفلسفات المعاصرة الغربية . والمبدأ هنا هو اختيار منهج محدد وإطار مرجعي محدد ثم قراءة التراث، أي فهمه وتفسيره وتوجيهه، بحسب هذا المنهج أو هذا الاطار المرجعي . وقد خضع التراث العربي الاسلامي ، مثلما خضع غيره ، لهذا النمط من المعالجة . فكان من ذلك قراءة فينومينولوجية ، وأخرى لسانية ، وثالثة بنيوية ، ورابعة عقلانية ، وخامسة مادية ، وسادسة براجماتية . ويصعب القول أن المستقبل لن يحمل لنا قراءات أخرى . وبطبيعة الحال فإن كل قراءة من هذه القراءات هي قراء ة متفردة تخص نفسها بالكلمة الأخيرة الفصل في فهم التراث . وكل قراءة منها توجه التراث توجيهاً قبلياً واضحاً، وتريد أو توظف التراث لقضايا العصر وهمومه وأغراضه . فهي إذن ، وإجمالاً ، ليست مجرد قراءة للفهم فحسب وإنما للفعل والتأثير أيضاً ، لا بل أن بعضها لا ينشد التغيير فحسب وإنما « التثوير » أيضاً . وهكذا نجم من يريد أن ينطلق « من التراث الى الثورة » ، أو « من العقيدة إلى الثورة » ، أو ما أشبه ذلك من مواقف « تؤدلج » التراث ، أي تلوي عنقه وتعريه تماماً من شروطه الموضوعية ومن ظروفه الأيبستيمولوجية والثقافية ـ التاريخية الخاصة به . والحقيقة أن هذه « الأدلجة » لم تكن تعني في نهاية التحليل إلا شيئاً واحداً هو أن الحاضر عاجز ، بإمكاناته وقدراته الكامنة والصريحة ، عن حداث التغيير المنشود ، وأن التراث الذي يشد الناس إليه هو الذي

يملك القوة السحرية على التغيير ، وذلك ، بطبيعة الحال ، بعد « توجيه » قراءته الوجهة التي تخدم الأهداف المنصوبة ، وتجعل الثورة ممكنة ابتداءً من التراث نفسه . بيد أنه فات « مثوّري » التراث الطفيليين أن الشروط الاجتماعية ـ السياسية المحافظة أو الرجعية نفسها هي في ذاتها التي تولد نقيضها ، وأن الثورة لن تحدث أبداً إن لم تدع الظروف المشخصة المباشرة الى قيامها . فليس مطلوباً من التراث أن يحدث الثورة ولا هو أصلاً قائم على أساس أنه «مشروع ثورة» أو أنه يمكن أن يتحول الى مشروع من هذا النوع . ذلك أنه محيط واسع تتلاطم فيه الأمواج ، يقبل بعض وجوهه التوجه في مسار الثورة مثلما يقبل بعضها الآخر التوجه في المسار المعاكس تماماً . والقراءة التي تستطيع أن تكشف لنا عن الشروط الاجتماعية الثقافية والأيبستيمولوجية الخاصة بالتراث هي القراءة التي يمكن أن تحمل إلينا فائدة حقيقية . لا شك أن القراءات المؤسسة على المناهج الانسانية المعاصرة والفلسفات الراهنة هي قراءات طريفة ، برغم ما تثير من قضايا ومشاكل جدلية يصعب البت فيها نهائياً . وهي قراءات قد ترضي شغف المثقفين واعجابهم لكنها ستكون بكل تأكيد عاجزة عن صياغة لكل جوانب التراث ، ولن يكون من اليسير عليها تحقيق حالة « تثقف » اجتماعي شامل بهذا التراث الذي لا حدود له ولا تخوم ، والذي يشتمل على مادة واسعة لا غناء فيها الآن .

ومع ذلك فثمة لهذه المسألة وجه لا بد من الإشارة إليه هنا . وهو أنه إذا كانت إعادة قراءة التراث أمراً لا طائل وراءه ، فإن إعادة قراءة الحقيقة ـ الأصل ، أي الوحي ، هي أمر لا مفر منه ، لأن الوحي يتوجه إلى الانسان في كل زمان ، كما إن الانسان ، في كل زمان ومكان ، يتوجه بدوره إلى الوحي ويستنطقه ليحياه ويجسده ، وينجز « تراثاً » لزمنه مفعماً بمضامين العصر ومتأثراً بمتطلباته وتوجهاته . وهذا الوضع يقتضي « قراءة » للوحي ليست هي بالضرورة قراءة العصور الأخرى له . وهذا موضوع سأعود إليه في القسم الثالث من هذا المبحث .

فإذا كان الأمر على هذا النحو ، أي إذا كانت محاولات توظيف التراث ، بأحيائه أو استلهامه أو إعادة قراءته ، تحمل من القصور والمحاذير والصعوبات ما تحمل ، فماذا تكون إذن وظيفة التراث ، إن كان له وظيفة؟

الحق إننا ، عند النظر ، نستطيع أن نتبين بوضوح ثلاث وظائف أو أربعاً للتراث .

الأولى نفسية : فالتراث هو تراث أمة . وهذه الأمة ذات دور مرموق ومكانة بارزة

في التاريخ ، تاريخها ارتقى بهـا إلى قمم من المجد عـالية ، لكنـه ما لبث أن انتهى إلى فاجعة، أثرها قائم مستمر، ولا بد من آليات دفاع نفسية لمجابهته ومناضلته ودحره. والتسلح بإرث حضاري عريق ضخم من شأنه أن يشكل سنداً معنـوياً لأرادة مهـزومة مغلوبـة ، وأن يحجّم عقـدة النقص التي خلفهـا في النفـوس فعـل التعـاظم الأوروبي الحديث . ويتعزز هذا التعويض بإدراك واقعة مهمة هي أن الحضارة الغربية الغالبة ذات مـرتكزات عـربية اسـلامية يسـاعد الكشف عنها والاقرار بهـا عـلى التحـرر من عقدة المغلوب ، وعـلى الاندفـاع في تيار الحيـاة من جديـد ، وعقد العـزم على انجـاز أفعال تحضيرية جديدة، وعلى احتلال مكانة فاعلة على الساحة الكونية. ولقد أدرك مفكرو عصر النهضة العرب هذا الوجه من المشكلة فألحوا عليه الحاحاً شديداً، كما أن الخطاب العربي المعاصر حافل به على نحـو بارز . وعنـد هذا الحـد من القضية تتخـذ الوظيفـة النفسية للتراث بعداً قومياً يتمثل في حافز التحـرر من ذل الهزيمة القـومية التـاريخية ، والعمل من أجل تجاوز تحديات العصر القوميـة والاندفـاع في درب الحياة من جـديد . وبهذا المعنى يمكن الكلام على وظيفة قومية للتراث .

الثانية جمالية : فليس بالأمر الجديد القول أن حقولاً واسعة من التراث الأدبي والفني والثقافي والعلمي تتضمن عناصر جمالية قوية لم تفقد مع مرور الزمن طـلاوتها وسحـرها وروعتهـا ، وإننا نستـطيع اليـوم، مثلما كنا بـالأمس ، أن نتذوق معلقـات الجـاهليـين ونعجب بشعر عمر بن أبي ربيعة والبحتري وأبي تمام والمتنبي وابن الرومي والمعري وابن الفارض وابن زيدون ، مثلما نعجب بأدب الجاحظ والتـوحيدي وابن المقفـع وابن قتيبة وغيرهم . ونحن نقرأ هؤلاء جميعاً وغيرهم فنستمتع ونفيد ، تمـاماً مثلما نستمتـع ونفيد لقراءة أي أديب أو شاعر معاصر مبدع، عربي أو غـير عربي . وليس ثمـة شك في أن الحساسية الجمالية التي يثيرها الأدب بالذات تعتبر من أرسخ مقومات الـوحدة النفسيـة الانسانية ، وقد يمكن القول أن أعمق التحام بالتراث ، وأفضل مدخل إليه ، يمكن أن يتم بـالأدب ، بمعناه الـواسع . ويـدخل في هـذا الباب المصنـوعات الفنيـة والموسيقى والأثريات . فإنها فضلاً عما تنطوي عليه من عنصر الامتاع والفائدة تساعد على تشكيل تجانس ذهني وروحي إنساني يمد جذوره في الحساسية الجمـالية نفسهـا . وهي، بصفتها هذه ، تعكس الجانب الخالد من التراث .

الثالثة عملية، وهي ما أسميه بـ (الجدوى) . فمن الثابت أن التراث يشتمل على

عناصر ذات جدوى، أي عناصر يمكن استخدامها في الزمن الحاضر. وهذه العناصر منبثة في جل أرجاء التراث : في علوم العقيدة ، وفي فقه المعاملات ، وفي العلوم النظرية والعملية . ومن بين جميع قطاعات التراث يبدو قطاع العلوم التطبيقية اكثرها تأثراً إذ أن التقدم العلمي الحديث قد تخطى تماماً بمراحل كثيرة الدرجة التي نجدها لهذه العلوم في التراث . أما في قضايا العقيدة ـ أي علوم العقيدة ، لا الوحي نفسه ـ فانه ما يزال بإمكاننا الرجوع إلى كتب علم الكلام واستخدام عناصر منها، قليلة بغير شك لكنها قد تكون مهمة. وفي مؤلفات أصول الفقه ومصنفات الفقه اجتهادات وأحكام يمكن تبنيها . وفي كتب (الخراج) و(الأحكام السلطانية) ـ على قصر باعها إذا ما قورنت بعلوم الاقتصاد والسياسة الحديثة ـ عناصر يفيد الالتفات اليها ويمكن تجريب استخدامها . . وهكذا . ومع أننا لا نستطيع أن نعول كثيراً على مصنفات القدماء في الأمور التي تهم قضايا عصرنا النوعية ، إلا أنه يمكن الاستئناس بآراء القدماء في القضية نفسها ويمكن « استخدام » مواقف أو حلول أو أحكام محددة واضحة بشأن قضية مطروحة نبحث لها عن حكم أو عن حل . والقضية هنا هي على وجه التحديد قضية « استخدام » لا « استلهام » أو شيء آخر سواه . وبهذا الاعتبار لا بد من القول أن الاطلاع على التراث أمر مفيد في إغناء المصادر التي نمتح منها من أجل معالجة قضايانا الحديثة أو الراهنة .

فيتقرر على هذا النحو أن التراث ليس مما يصح التهاون في أمره أو التقليل من شأنه ، وأن الدور الذي يؤديه أو يمكن أن يؤديه في حياة الأفراد والأمة جد خطير . فهو ليس دوراً هامشياً ، وإنما هو دور مركزي يدخل في المركب الحي الذي يشكل الأفراد والأمم نفسياً واجتماعياً وقومياً .

بيد أنه ليس كل التراث يدخل في هذا المركب . إذ أن أجزاء منه تسقط على جنبات التاريخ . والذي « يتبقى » منه هو ذاك الجزء الذي يؤدي غرضاً أو يعبر عن حاجة . لكن ما تمس إليه الحاجة ليس هو الشيء عينه في جميع الأزمنة والظروف والأمكنة . لذا كان الكلام على « ثوابت » في التراث حية على الدوام أو خالدة ، أمراً عسير التحقيق . وما نستطيع أن نتكلم عليه ، بثقة مؤكدة ، هو « إحياءات » زمنية لهذا العنصر أو ذاك من التراث . وهذه الاحياءات المحددة مرهونة بالأوضاع والظروف المتغيرة . وما « يتبقى » منه في النهاية يضاف أو يدمج في الجديد الذي يتم انجازه ويستمر معه . لأن الحقيقة هي

أن صنع التراث لا يتوقف . فنحن على الدوام ، وفي كل العصور نصنع عناصر تراثية جديدة ونورثها لمن يأتي من بعدنا . وموقفنا الطبيعي هو أننا في الوقت نفسه الذي نتلقى تراثاً فإننا نصنع تراثاً آخر جديداً يغني التـراث الذي تلقينـاه أو ورثناه . بحيث يصـح القـول أن مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التـراث وإنما أيضـاً ، وربما بقـدر أكبر ، في « ابداع التراث » .

(٣)

نظرية التراث

ابداع التراث

(٣)

نظرية التراث

إبداع التراث

تعني فكرة تاريخية التراث ، التي ألمعت إليها في القسم الأول من هذا المبحث ، أنه لا يتبقى لي من التراث ، « هنا . . الآن » ، إلا بعضه . وأما بعضه الآخر فليس عليّ إلا أن أعلّقه أو أن « أضعه بين قوسين » ، ناظراً إليه نظرتي إلى أي عنصر أو حدث تاريخي انقضى أو كف عن الوجود الفعلي . والذي يهمني هنا الآن هو فقط ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون ، بقدر ما ، جزءاً حياً من الحاضر . وأمام هذا الذي « يتبقى » لن يكون لي من حال إلا واحداً من اثنين : الدمج المادي ، أو ما يمكن أن أسميه بـ « الاستقلاب المعنوي » . وكل واحد من هذين الحالين ينصب على نمط معين من عناصر التراث . فأما الدمج المادي فيقع على العناصر المشخصة العيانية من التراث . وأما الاستقلاب المعنوي فيقع على العناصر الأدبية والجمالية منه . ولكي لا يكون هذا الضرب من القول مجرداً أقول أن جميع العناصر التي تشتمل عليها أعمال المتكلمين المسلمين مثلاً مما يمكن أن يكون مقبولاً اليوم في إطار علم العقيدة العقلاني، هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل الأنظار العقلية الراهنة للقضية العقيدية، وأن جميع الاجتهادات الفقهية التي نجمت عبر العصور المختلفة مما يمكن أن يكون مقبولاً لدى المشرّعين اليوم وما يمكن أن يمثل حلاً معقولاً لمشاكل عملية فقهية مطروحة هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل التشريعات الفقهية الراهنة، وأن جميع المفاهيم الفلسفية التي ما تزال مقبولة الآن تظلُّ جزءاً من منظوراتنا الفلسفية أو الفكرية، وهكذا. ومن وجه آخر نحن لا نستطيع إلا أن نستخلص فوائد أدبية وجمالية من قراءتنا

للأعمال الأدبية والفنية العربية أو الإسلامية الكلاسيكية، ولا نملك إلا الاعجاب والانبهار والتأثر بكثير من روائع الفن القديم. وهذا يعني أن عملية «استقلاب» آثار هذه الأعمال وتمثلها وادخالها في حالتنا الشعورية ووعينا الجمالي ، تظل هي الحال الطبيعية لنا بإزاء هذا النمط من العناصر المورّثة . فقراءة الجاحظ مثلاً أو التوحيدي ، أو المتنبي أو المعري وغيرهم ، وتأمل أعمال الفن التشكيلي المختلفة والآثار المعمارية وغير ذلك ما يثير الاحساس بالجمال والمتعة . . هي أمور لا مجال لاستبعادها أو اهمالها . وهي تدخل ، بكل تكيد ، في المركب الانساني المعقد لوجودنا الراهن . ويدخل في هذا المركب بالاجمال جميع القيم الأدبية والجمالية التي تثير فينا الرضى والقبول والفائدة . وكلها يكون شأننا معها الاتصال المستمر والدربة والممارسة والمعاناة والتعلم والتذوق ، إذ بذلك يمكن لعملية « الاستقلاب » أن تتم فتحول هذه العناصر الأدبية والجمالية الى المركب الثقافي لبنيتنا الشخصية .

ووراء هذه الوجوه من التراث لا يبقى في الحقيقة إلا ما يسقط في طريق التاريخ ويتحول إلى متحفه . وهذا الذي يسقط ينتمي إلى واحد من القطاعات الثلاثة التالية : قطاع المفاهيم والعقائد والأفكار ، وقطاع المصنوعات أو المبدعات التقنية ، وقطاع القيم. فثمة عدد كبير من المفاهيم والعناصر التي تشتمل عليها العلوم النظرية القديمة قد فقد قيمته اطلاقاً . وما على إنسان يحيط بالعلوم الحديثة إلا أن يفتح كتاباً في العقائد مثلاً أو في الفلسفة الطبيعية ليقرر ، بعد التدقيق ، أن معظم المفاهيم أو العناصر الكلامية أو العلمية أو الفلسفية لم يعد مقبولاً الآن ، أو أنه منازع فيه كثيراً . أما قطاع المصنوعات التقنية فلا ينكر أحد أنه تضاءل إلى درجة لم يعد يساوي معها شيئاً بالاضافة الى ما أنجز في القرنين الأخيرين. وأما القيم والعادات فمن الواضح أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد ألقت بكثير منها في غياهب اليمّ.

وعلى هذا الأساس ، وفي كل الأحوال ، ننتهي واقعياً إلى حالة من النظر والفعل لحمتها الواقع المباشر وما تبقى من التراث، ويكون المطلوب منا عملياً مباشرة أفعال مشخصة بهذه الأطراف الماثلة أمامنا أو الحالّة فينا. لكن هذه المباشرة لا يمكن أن تكتمل إلا بتدخل عنصر ثالث هو الوحي، ينضاف الى العنصرين الآخرين ليصبح مخطط النظر والعمل الراهن على النحو التالي: المعطيات المباشرة للواقع، والتراث الحي ، والوحي :

١ ـ أما المعطيات المباشرة للواقع فهي الأرض التي نتحرك عليها وهي الأصل المباشر

لأحوالنا . انها منبع الحياة والفعل ، والمصدر الذي تتفجر منه مشكلاتنا وقضايانا الوجودية . وأول ما ينبغي التصدي له هو الواقع ، لأنه هو الحياة . وليس معنى ذلك أن عقولنا وأفكارنا ينبغي أن تتشكل وفقاً للواقع باعتبار أنه ذو قوانين نهائية ملزمة ، وإنما معناه أن فهم حركة الواقع وبنيته شرط ضروري لكل فعل . وأن توجيه الواقع وتغييره من خلال هذا الفهم أمر لا مفر منه . وهذا يعني أن الفكر يمكن أن يلجأ إلى تغيير احكامه وأساليبه في النظر والعمل ، في ضوء الواقع ، وإن كان هذا الواقع يجري مجرى لا يتناسب مع متطلبات الفكر .

وليس هذا الجانب من المسألة في وجهه الفقهي ، إلا عين ما عبر عنه القدماء بقاعدة « تغير الأحكام بتغير الأزمان » . فنحن نحيا الواقع الذي يتشكل ، بتضافر عوامل وظروف ذاتية وخارجية جد معقدة ، ونحن نعيد تشكيل حياتنا وأفكارنا عبر هذا الاحتكاك المستمر بالواقع ، ومستندنا في ذلك منجزات العلوم الوضعية الانسانية . وبهذه العملية نقوم ، عملياً ، بانجاز عناصر «تراثية» جديدة تضاف إلى العناصر المتبقية من التراث السالف ، وتورّث للآتين من بعدنا . وهذا هو الوجه الأول مما أسميه « ابداع » التراث .

٢ ـ وأما التراث ، عند حده الماضي ، فقد أصبح شأنه جلياً . إذ قلنا أن ما يتبقى منه من عناصر مادية يدمج في نظمنا المادية والحياتية الراهنة ، وما يتبقى منه من عناصر أدبية وجمالية يستقلب بعملية التمثل الأدبي والجمالي ويصبح جزءاً من حساسيتنا الأدبية أو الجمالية الحالية . وبعمليتي الدمج والاستقلاب هاتين نحن نحيي التراث من جديد ، أي أننا نجعله حياً في الحاضر . وهذا أيضاً ابداع له وخلق جديد . بيد أنه لا بد من القول ههنا أن التراث الماضي يفقد بنيته النوعية من حيث هو جزء من الماضي التاريخي ، أو من حيث هو كلٌ تاريخي سالف ، ويصبح عنصراً مركباً من عناصر التراث الذي يتكون أو يصير أو يتشكل . وبهذا الاعتبار يمكننا القول أن التراث دائم التشكل وأن جوهره في حراك مستمر ، أي أنه خاضع لعملية إبداع دائمة .

٣ ـ وكما سبق أن قررنا ، في القسم الأول من هذا المبحث ، ليس الوحي جزءاً من التراث . لذا لا يمكن الكلام عليه هنا إلا من جهة أنه أصل للتراث أو أنه واحد من الأصول التي ينبني عليها التراث . ونحن نتكلم هنا ، بطبيعة الحال ، على التراث

العربي الاسلامي لا على سواه . إذ من نافل القول التذكير بأن هناك ثقافات و« تراثات » ليس لها مبدأ في الوحي . أما في الاسلام فالوحي أصل للتراث . وعلى هذا الاساس ليس لدينا أي علم من العلوم التي ظهرت في الاسلام إلا وللوحي أثر ما فيه . ومن قبيل التكرار القول أن علوماً برمتها هي العلوم الإسلامية ، قد كانت أثراً مباشراً له ، مهمتها خدمته وتجليته وبيانه . فهذه العلوم « التاريخية » هي علوم تراثية بينما الوحي نفسه ليس « علماً » تراثياً . ومعنى ذلك أن التراث ههنا وفي هذه الدائرة هو هذا الذي ينجم عن عملية الالتقاء بين الانسان القابل من ناحية وبين الوحي الفاعل من ناحية . ومن هذا الالتقاء ـ وعبر الشروط الموضوعية التاريخية ـ نجمت العلوم الاسلامية المختلفة . وهذه العلوم ، كما قلنا مراراً وتكراراً ، هي علوم تاريخية مقترنة بالظروف والأوضاع التي ظهرت فيها . ولأن الأوضاع التاريخية متباينة متغايرة فإن من الطبيعي أن تتفاوت ثمار « الفهم » عبر العصور . وبسبب تفاوت صور « فهم » الوحي تاريخياً كان ثمة « قراءات » مختلفة للوحي الذي يتوجه إلى الإنسان في كل الظروف والأزمنة . فاجتمع لدينا قراءة نقلية خبرية ، وثانية لغوية نحوية ، وثالثة عقلية ، ورابعة بلاغية أو بيانية ، وخامسة صوفية كشفية ، وسادسة غنوصية باطنية وسابعة ظاهرية ، وهكذا . وكل هذه القراءات تدخل في « التراث » ، وليس ثمة واحدة منها بحائزة على اجماع « القراء » جميعاً . وكلها ، كما هو بيّن، تاريخي . وهذا يعني اننا نحن اليوم ، اذ يدخل « الوحي » طرفاً رئيساً في حياتنا النظرية والعملية من حيث نحن مسلمون ، لا بد لنا أن نقابل الوحي بقراءة ما ، قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة ، لكن ليس ثمة ما يمنع من نجوم قراءات أخرى ، جديدة ، غير تلك القديمة . وليس ثمة حرج في ذلك طالما اننا نتعامل مع الوحي باعتبار انه الأصل ، ونتعامل مع مناهجنا باعتبار أنها طرقنا الراهنة لفهم الوحي ووضعه عملياً موضع التنفيذ بحسب أنظارنا وافهامنا الحالية . وموضوعات العلوم الإنسانية الحديثة قد أفرزت مناهج لفهمها ودراستها ـ وقد نقول أننا نحن الذين ابدعنا هذه المناهج لفهم تلك الموضوعات ـ ونحن نستطيع أن نستخدم هذه المناهج لفهم « النص » الديني كما نستخدمها لفهم النصوص غير الدينية . والذي يمكن أن يترتب على هذا نجوم قراءات عدة : قراءة لسانية ، وقراءة بنيوية ، وقراءة وظيفية ، وقراءة فينومينولوجية ، وقراءة برجماتية ، وقراءة ايبستيمولوجية ، وغير ذلك من القراءات . والحقيقة أن هذه القراءات جميعاً

ممكنة . دليل ذلك أن هناك من يتعلق بها ويستخدمها في فهم النص القرآني والدعوة لمضامينه دون الخروج على قواعد « العقيدة » التي يرتبط بها بحبل سري لا ينقطع .لا شك أن هذه المناهج جميعاً قابلة للنقد أو للجدل ، ولا شك أنها يمكن أن تقدم النصوص الدينية بثوب يشبه أن يكون كألوان الطاووس ، لكن ما الضرر من ذلك إن كان كل منهج من هذه المناهج يؤدي وظيفة مجدية ويجعل من النص القرآني نصاً معاصراً لنا حياً بحياتنا متألقاً بألق العصر ، بهجاً بما يخلعه عليه العقل الذي أبدعه الله نفسه وهداه الى ما هداه ! بيد أن ثمة قيداً لا بد من التعلق بـه في هذه العملية ،وهي أنه ليس لأحد من أصحاب هذه المناهج جميعاً أن يقول إن قراءته هي القراءة الوحيدة الصحيحة ، وأن الوحي في ذاته هو ما ينتهي إلى تحديده هذا المنهج أو ذاك . فهذا غير صحيح ، وهو يشبه تماماً قول بعض القدماء أن القراءة الكشفية وحدها هي الصحيحة أو أن القراءة البلاغية هي وحدها الصحيحة ، وهكذا. إن الوضع السليم لواقع الحال هو أن يقال أن هذه القراءة أو تلك ممكنة ، وأنها تؤدي وظيفة محددة في معرض بيان الخطاب الألهي وعرضه على الانسان . وعند هذه النقطة نستطيع القول أن هذه القراءات تمثل إنجازاً تراثياً جديداً ، هو بدوره تاريخي ، وهو في حقيقته ابداع لتراث جديد . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نتكلم بدورنا على « إعادة قراءة » للوحي تبدع تراثاً جديداً ، تراثاً تاريخياً كذاك الذي أنجز سالفاً. لكننا لا نتكلم على «إعادة قراءة للتراث» نفسه، لأن هذه القراءة عقيمة تماماً لا فائدة منها. إذ ما الجدوى من إعادة قراءة الناجز التاريخي الذي لا فعل حقيقياً له، والذي ليس هو الموجه الحقيقي لفعاليتنا الراهنة، هذا فضلاً عن أن التراث خضم لا حدود له ولا شطآن. إن «إعادة القراءة» الضرورية هي للأصل الأزلي الحي الذي يدخل طرفاً أساسياً في توجيه وجودنا وفي بناء حياتنا. و«إعادة القراءة» هذه هي ضرورية في كل مرة تكفُّ القراءة القديمة عن تحريك وجودنا الحي وعن بث الحياة في عروقنا الجامدة المتصلبة. وكل قراءة تحرص على التعلق بالأصول الجوهرية التي ينبني عليها الإسلام ـ وهي أصول يسهل تحديدها ـ وكل قراءة لا تسقط أي أصل من الأصول التي ينطوي عليها الوحي أو يقوم عليها، هي قراءة مشروعة ليس لأحد شجبها أو تزييغ صاحبها أو تكفيره بسبب من القول إنها «دخيلة» أو أن «القدماء» لم يعرفوها أو أن نصاً دينياً صريحاً لا ينطوي على إباحتها أو التصريح بها. وعند هذا الحد نستطيع أن نقول إن المعاصرين هم أيضاً يبدعون

تراثاً يورّث مثلما أبدع القدماء تراثاً ورّث .

ما الذي تصبح عليه ، بعد هذا، العلائق التي تكلمنا عليها في مطلع هذا المبحث : علاقة المقدس الدينية ، وعلاقة المقدس القومية ، وعلاقة المقدس الانسانية ؟

الحقيقة النهائية هي أنه لا شيء مقدس في التراث ! لأن التراث قد ارتد إلى حدوده الطبيعية ، أي إلى حدوده الانسانية الخالصة . ونحن لا نستطيع أن نتكلم على قداسة للتراث إلا على معنى المجاز . والأنسب أن نتجنب نهائياً الألماع إلى وجه كهذا للتراث . لأنه لا مسوغ لذلك على الاطلاق طالما أن المقدس الحقيقي الوحيد وهو الوحي قد ظل خارج دائرة التراث . إن ما نستطيع الكلام عليه ، بل ما ينبغي الكلام عليه هو تقرير القول أن التراث واقعة لا غنى عنها إطلاقاً ، وأنه مركب جوهري من مركبات وجودنا التاريخي .

ويبقى سؤال ملح هو التالي : إذا كانت وظيفتنا ابداع التراث ، فما هو التراث الذي ينبغي أن نبدعه ؟ أو بتعبير آخر : هل ثمة تراث محدد من واجبنا نحن ، أن نبدعه ونورثه ؟ أم أن ما نبدعه مرهون بظروف الواقع والتاريخ ؟

الحقيقة أن عملية « توجيه » التراث المبدع ليست أمراً يسيراً في ظروف العالم الراهنة . لأننا لسنا سادة أفعالنا جميعها رغم أننا بكل تأكيد نود أن نكون كذلك . كما أننا لسنا بمنأى عن عوامل الفعل والانفعال الذاتية والخارجية . ولست أجانب الصواب إن قلت أننا «محاصرون» تاريخياً . محاصرون بأنماط الفهم التقليدية العقيمة ، ومحاصرون بأوهامنا ورغباتنا وأهوائنا الأنانية والطائفية والعشائرية والأسرية والقطرية والشوفينية . . ، ومحاصرون بسوء توزيع ثرواتنا وبسوء استخدام هذه الثروات ، ومحاصرون بقيود أجهزة الاعلام والثقافة والعلم ،ومحاصرون اقتصادياً وصناعياً وتقنياً ، ومحاصرون بآلات القهر السياسية والاجتماعية وبقوى التسلط الاستعماري الخارجية . . وبكلمة نحن محاصرون من كل الجهات ! ومشكلتنا الاستراتيجية الأولى هي فك هذا الحصار المضروب علينا . لذا فإن أية محاولة لوصف « التراث » الذي ينبغي أن نبدعه ونورثه هي محاولة عقيمة ابتداء . أو إنها ، على الأقل ، ذات جدوى محدودة . وكل تراث سينجم عنا في ظل ظروف الحصار القائمة هو تراث متأزم أو مأزوم يكشف عن فوضى الأوضاع وتشابكها وعبثها أكثر مما يكشف عن منجزات أمة تحيا حياة طبيعية وتبدع

منجزاتها بالقدر الأدنى من الحرية والفرادة. هذا هو الوجه العملي للمشكلة. أما الوجه النظري فهو، برغم تعقده ، يظل أقل تعقيداً. ذلك أن النظر إلى التراث على النحو الذي قدمت- أي ابداع مركب ذي ثلاثة أصول : التراث الحي ، ومعطيات الواقع المعالجة بالعلم ، والوحي - يبدو لي نظراً طبيعياً واقعياً عملياً . صحيح أنه قد لا يرضى الأطراف القصية المترافعة جذرياً ، لكنه يمكن أن يرضى الغالبية العظمى من ذوي الحس السليم الذين يقبلون بمبدأ الاحتكام إلى نهج واقعي معتدل متوازن ينأى بأهله عن شتى أحوال التفرد والتحكم والقسر ، ويتجنب الوقوع في نمط التراث الاجتراري المغلق على ذاته ، مثلما يتجنب الوقوع في نمط التراث المسخي غائض الملامح مضيع الوجه والروح . وإذا كانت مهمتنا النهائية هي إنجاز تراث قومي وإنساني يليق بنا ويحقق وجودنا على نحو سام ، في هذا العصر وفي الأعصر القابلة ، فإن مهمتنا الأولية السابقة على أية مهمة أخرى هي الفعل المباشر من أجل ما أسميته بـ (فك الحصار) المضروب على فعالياتنا الطبيعية والصنعية . وفي اعتقادي أن ما يناضل من أجله مفكرو التيار الجديد الذين يدعون إلى (عقلانية نقدية واقعية) هو أمر لا مفر منه . وهو ضروري لا لأن المعتزلة وابن حزم وابن رشد مثلاً قد أخذوا به ، ولا لأن له ما يعززه في التراث ، وإنما لأن المعطيات المباشرة لوجودنا العربي الراهن تلزم به الزاماً لا محيد عنه . بيد أنه ينبغي أن يظل منا على بال أن « تفرد » العقلانية وريادتها لخطو الانسان العربي الصانع للتراث الممتد الجديد لا يجوز أن يعني الافتئات على المركبات الأساسية الأخرى للطبيعة الانسانية ، أو التقليل من أهمية هذه المركبات وخطورتها . ومن واجب العقلاني أن يعرف قبل غيره أن المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والميتافيزيقية. . لها هي أيضاً حقوقها في عملية بناء الإنسان . وبهذا الاعتبار عليه أن يجابه المشكلة القديمة نفسها التي جابهها أفلاطون، وجرسطو وابن سينا وابن رشد، وهي : كيف يتسنى لنا أن نجعل من هذا الحوذي الذي هو العقل قائداً لهذه العربة التي تحمل كل هذه القوى المتنازعة، أو المتباينة أو المتفردة، أو المتكاملة!

المعطيات المباشرة
للاشكالية الاسلامية المعاصرة

المعطيات المباشرة
للإشكالية الإسلامية المعاصرة

يجتاز الإسلام اليوم ظروفا معقدة أبلغ التعقيد من أخطرها أنه يجد نفسه بين طرفين يمكن أن يدفع التباعد بينهما إلى حدود التناقض: الأول: أسلمة العصر، والثاني عصرنة الإسلام.

ومفارقة الإثارة في كلا المطلبين قوية جلية. وهي يمكن أن تكون مبدأ لتحليل مستفيض وباعثا على جدل حاد قد يعسر ضبطه والتحكم فيه. بيد أن هذا الوجه من المسألة ليس هو الذي يعنيني هنا. فأنا في الحقيقة لم أقصد إلى البدء بهذا الطرح للقضية إلا من أجل ان ارتد عنه خطوة إلى الوراء لأعاود الانطلاق بنهج جديد. ذلك أنني أعتقد أن البدء بهذه الصيغة أو تلك ينطوي على تسارع شديد في الخطو ويقفز فوق مشاكل عديدة لم يتم حلها أو البت في شأنها حتى الآن. وهذه المشاكل المتجاوزة ـ أو المتجاوز عنها ـ تتجسد في ما أسميه بـ (مجابهة المشخص العياني) الذي يسبق من كل الوجوه الوضع الجدالي القبلي لما يمكن ان اسميه بـ (الصيغ المجردة القصوى).

القضية التي سأعالجها أمامكم اليوم تنصب إذن على كبرى «المسائل ـ الأطر» ذات التوتر العالي التي تسبق أية صيغة تقريرية نهائية وتباشر، بأسبقيتها الطبيعية والمنطقية هذه، الوعي الإسلامي أو الشعور الإسلامي في شروطه وظروفه الموضوعية.

ما هي حدود هذه المسائل ـ الأطر التي يعاينها شعورنا المباشر؟ ما هي وجوهها ومشكلاتها؟ وما هي التصورات المشروعة وأنماط الفعل المناسبة التي يقودنا اليها النظر المدقق إذا ما وطدنا العزم فعلا على الخروج من دائرة العقم إلى دائرة الفعل الناجع وإذا ما كنا حريصين على تجنب الخطو في الفراغ؟ فأنا أرى انه لن يحدث اي تقدم إيجابي في

المسألة الإسلامية إذا لم يحدث تقدم في وعينا للمعطيات المباشرة الأولية لهذه المسألة، تقدم يرد الأمور إلى نصابها وينير جنبات المشكلة إنارة كافية. ذلك أن النوايا الحسنة وحدها لا تغني عن شيء. ومستقبل الإسلام مرهون بأنماط الوعي والفعل عند أهله قبل أن يكون مرهونا بنواياهم ورغباتهم، وبما يحبون وبما يكرهون.

لتبسيط العرض، أقول ان المعطيات المباشرة للإشكالية الإسلامية أو ما اسميته قبل قليل «المسائل ـ الأطر» لهذه الإشكالية يمكن أن ترد إلى الثلاثة الأساسية التالية:

١ ـ معطى الزمان.
٢ ـ معطى المعرفة.
٣ ـ معطى العمل.

أولاً ـ معطى الزمان

ان وجودنا الصوري الأول وجود في الزمان. فيه نولد، وفيه ننمو ونتحرك وفيه نتجه نحو غاياتنا ونهاياتنا. والزمان زمانان: مجرد عرّفه ارسطو بأنه عدد الحركة، وعياني ربطه برغسون بتيار الشعور المستمر. ونحن، فرادى، نعيش هذا الزمان الأخير الذي يتحول في الجماعة ذات البنى والامتدادات الانسانية الثرة المتشابكة ليصبح هذا الذي نسميه بالتاريخ. وهذا يعني ان الزمان الاجتماعي ـ وهو وحده الممكن ـ ليس في النهاية إلا التاريخ نفسه. وعند هذا الأفق يتحدد الوجود الاسلامي الراهن ويتشخص بالتاريخ أو من خلال التاريخ، أعني من خلال وعينا الجمعي لهذه القرون التي بدأت ببزوغ فجر الإسلام ثم استمرت بضحاه فظهره لتتحدد من بعد في دائرة أخذت في الاستخدام اللغوي اليومي مصطلح «الماضي» الذي تراجع ليخلف في ذواتنا الجمعية كتلاً نفسية يعذبها فقد الفردوس وتقض مضجعها وطأة الأزمنة المعطوبة. ومن بين جميع العصور «ثبّت» المسلمون عصراً محددا هو عصر الرسول (ﷺ) عصراً يجسد الخير المطلق، قابلوا بينه وبين كل عصرٍ سواه مقابلة التعارض والطرد فنجم عن ذلك تقابل الماضي والحاضر والحقيقة والتاريخ، والتنزيل والوضع. . وهو تقابل كان حتى اليوم سكونيا اتخذت صيغته الزمنية طابع السؤال الحاد التالي: هل ننطلق من الحاضر إلى المجهول الذي لا بد ان يكون خيرا من الحاضر ومن الماضي ـ استلهاماً لنظرية التقدم التنويرية أو اتفاقاً مع منطقها؟ أم نحث الخطو نحو الماضي الذي يمثل الحدود القصوى للخير النهائي؟ لكن هل يمكن حقا التحلل من ثقل التاريخ وارثه ومن الشروط القريبة للوضع الراهن

والعودة، بدون عقد، إلى عصر يباين في بساطته وخيرورته النموذجية كل ما تراكم وتكدس من بنى حولتنا إلى كائنات غريبة منكرة متناكرة؟ ومن وجه آخر هل يمكن للحقيقة عند اختلاطها ومباشرتها للعالم الزماني ان تحافظ على براءتها وطهرها، أم أنه محكوم عليها أن تعتورها صروف الزمان وأهوال الإنسان الذي يستعصي عليها بسبب عناده أو تستعصي عليه بسبب فساده، أو بسبب حريته؟ ثم ما هي قيمة التاريخ نفسه؟ وهل ينبغي أن نضفي عليه طابعا من القداسة غير إنساني أو فوق إنساني؟ أم انه ليس في حقيقة أمره إلا حدثا أو أحداثا عارضة صنعتها يد الانسان العشواء أو يده الواعية المدبرة؟ وهل من الممكن تسويغ دعوى الجبريين التي تفضي بالضرورة إلى القول ان الله هو الذي يصنع على حد سواء روائع التاريخ وفظائعه، وتنتهي بنا، منطقيا، الى حالة من اليأس والقنوط من طبيعة الإنسان ومنتجاته؟ أن القسمات القبيحة في وجه التاريخ - قسمات العنف والقوة والسلطة - تبدو الأغلب عليه، أما الظلال المضيئة فهي قليلة جدا. وبسبب من هذا كله قال كثيرون: لنطو صفحة الماضي إذن ولنكتف بقراءتها للمتعة أو الإثارة أو العظة او لمجرد العلم وتوسيع آفاق المعرفة... ولنلتفت إلى وقائع الحاضر فحسب فنعمل بدءاً منه ولأجله ولما يمكن أن يحمله من خير قابل نسبي أو مطلق، ما دام ان التعلق بالماضي ومشكلاته لن يفيدنا في شيء.. إذ قضاياه ليست قضايانا، وقضايانا ليست قضاياه.. فلا هو يمكن أن يكون نحن، ولا نحن يمكن أن نكون هو.. والحل هو ان نبدأ من جديد.. لكن الجديد - هكذا يقول آخرون - ليس أفضل من السالف، والمتأخرون ليسوا خيرا من المتقدمين، والأعصر الحديثة تحمل من الفساد والشر أكثر مما يحمل الماضي، والأسباب التي ترجح القيمة القصوى للحاضر ليست أفضل من تلك التي ترجح قيمة الماضي.. وهكذا.. لكن من البين أن جدلية التاريخ السكونية هذه تحمل في جنباتها طرفين او حدين مترافعين لا مخرج منهما إلا بعملية جراحية في كلا الطرفين. إذ من الحق، من وجه، القول أن الماضي يمثل كل أمجاد الإسلام والمسلمين والالتفات اليه والتعلق به هو مصدر فخار وثقة، وتقمصه يسندنا نفسيا نحن الضعفاء المقهورين ويمنحنا أمل الاستمرار في الوجود وهوية متجددة في ارض التاريخ العميقة، ووجوه المهمة التحضيرية الناجزة للاسلام هي مما لا يمكن التنكر له أو انكاره. لكن من الحق، من وجه آخر، تأكيد القول أننا لا نستطيع أن نفض مشاكل الحاضر المعقدة بإسقاط مشاكل الماضي التاريخية عليها. وعملية كهذه هي اسوأ استراتيجية يمكن ان يلجأ اليها المسلمون المعاصرون. وأنه ليصعب حقا تصور هدية أثمن منها يمكن أن تقدم

للخصم الـذي يبني مخططاتـه ابتداء من المشخص وينفـذها اعتمـادا علـى المعطيـات العيانية المتوافرة «هنا، الآن». إن الوجود الحقيقي للماضي هو وجود نفساني فحسب، وهو في احسن الحالات وجود محدود في اهميته وفي قدرته الفاعلة. ومن الضروري هنا أن أنبه إلى أن من الخطأ الجسيم أن يدعي أحد منا أن الماضي ليس إلا الإسلام ذاته بكل معـطياتـه العقيديـة والتحضيريـة. فهذا ضـرب من الفهم يجافي دقـة المصطلح ويؤذي الإسلام نفسه. ذلك أن الماضي ليس هو الإسلام عينه وإنما هو إطار تحقق الإسلام وقد أضيفـ اليه انجاز هذا العصر أو ذاك مما هو إنساني، إسـلامي وغير إسـلامي على حـد سواء.

وفي إطار هذه الجدلية السكونية يبدو التاريخ إذن ذا حدين متباينين أحـدهما طـارد وثانيهما جاذب. هو من وجه عبء ثقيل لأنه يسحبنا من الحاضر ويردنا إلى تاريخ «غير فعلي» أو «غير حالي». وهو من وجه آخر قوة مانحة للعزاء باعثة عـلى الأمل والـرجاء. وهـذه، حقيقةً، حـالة غـير مريحـة من شأنها أن تحـدث تشتتا في نفـوسنـا وتـوزعـا في مشروعاتنا، وهي صعوبة لا يمكن تخطيها إلا بأن نتصور التاريخ على شكل آخر، لا من حيث هو أطراف وحدود مثبتة الى الأبد في الزمان الفيزيقي وإنمـا من حيث هو دينـامية فاعلة متوترة متقدمة على الـدوام. ومعنى ذلك أن الـوجود التـاريخي لا يمكن أن يكون حقيقيا إلا إذا كان حاليا ممتشقا صهوة الحاضر وعدته، وإن أية محـاولة لتحقيق الـوجود التاريخي بنبذ الحاضر أو إهماله أو التحقير من شأنه لا يمكن أن تكون إلا عملية «هروب» من الوجود، لأن الحاضر هو وحده الموجود الحقيقي. لكن بما أن البنية الشعورية النفسية ليست مجرد آنات حاضرة متقطعة أو مقتطعة من تيار الشعور الزماني وإنما هي آخر كتلة شعورية تحدد هوية الانسان النفسية بما لها من امتداد في الطبيعة وفي الآليـة البيولـوجية النفسية الاجتماعيـة، فإن من الـطبيعي أيضا ألا نقـدم على عمليـة بتر قسـري في تيار الشعور من طرف بداياته إذ البتر من البدايات يفضي إلى الاستلاب، والبتر من النهايات لا يؤدي إلى الاغتراب فحسب وإنما يدفع بالحياة الشعورية إلى الكبت العصـابي ايضا. والصحي في كل الأحوال هو أن ندع التاريخ يتحرك؛ وسيتحرك معـه تيار الشعـور بلا توقف، وستتدفق الحياة بلا عائق وتسترد الطاقات الحيوية كامل قدراتها فينشط الفكر بلا قيد وينتظم العمل بلا عقد. أما المضامين العقليـة أو الروحيـة الأصيلة التي نجمت في التاريخ فلن يكون لها بالضرورة المصير نفسه الذي تلقاه الأفكار التي يقال أن الماضي أو التاريخ قد «عفى عليها». ذلك أن التاريخ ليس مرادفا للثقافة ولا للعلم ولا للإيمان ولا

لأي شيء من هذه الأمور التي لها قداسة ما. التاريخ هو الوعاء الشعوري للأفكار والأحداث. وما يحيا فيه إنما يحيا أو يستمر في الحياة بحسب منطق التضاد والتناقض والتداخل والامتداد والنفي والاستيعاب والتخطي وغير ذلك من حدود منطق مشخص تماما تحكمه اسباب بيولوجية وفيزيقية وبيئية وإقتصادية ونفسية. وهذه جميعا معقدة متغيرة غير متعينة. وفهم كهذا من شأنه أن يجعل حركة التاريخ حركة حية على الدوام، حركة حيادية غير متعينة سلفا، لا تتجه بالضرورة نحو الأفضل ولا تتجه بالضرورة نحو الأسوأ. ويعود بعد ذلك إلى الإنسان نفسه أن يوجه التاريخ هذه الوجهة أو تلك. وهنا بالذات تكمن مسؤوليته القصوى على الأرض، مسؤوليته من حيث هو موجود في الزمان. ولكي استجمع فحوى هذه الأفكار في مثل بسيط أقول ان وجودنا ـ هنا الآن ـ سيكون طبيعيا سليما حين يصبح، مثلا، وجود داهم كالوجود الصهيوني التوسعي في فلسطين مصدرا لأرقنا الدائم وحافزا حثيثا لنا على الفعل المجدي، وحين لا يولد في نفوسنا صراع كذاك الذي كان مثلا بين علي ومعاوية أو بين الأمويين والعباسيين إلا مشاعر حيادية أو على الأقل مشاعر لا تقترن بها انفعالات شديدة أو متحيزة.

ثانياً: معطى المعرفة

المعطى الثاني هو معطى المعرفة. والسؤال عنده هو التالي: ما هي مصادرنا المعرفية وما هي حدودها وإمكاناتها وما هي أنماط المعرفة التي ثبتت أركانها وبات لها منطق ملزم لا ينبغي إنكاره أو إهماله؟

بطبيعة الحال ليس من همي هنا أن أقوم بتأريخ لهذه المسألة أو لبعض وجوهها في الإسلام. ويكفي أن أقول، على عجل، أن التاريخ الفكري الإسلامي يعرض علينا أربعة نماذج أو أنماط معرفية شكلت القنوات الأساسية التي جرت فيها الأفكار في الإسلام: النمط النقلي، النمط العقلي، النمط الحدسي او الكشفي (الصوفي)، النمط الاختباري التجريبي. وقد نضيف إلى ذلك النمط الجمالي لكن الذي يبدو هو أن الفكر الإسلامي لم يعتبر الفن نمطا من أنماط الإدراك المعرفي على النحو الذي جرت عليه بعض المدارس الاستيطيقية الحديثة.

ونحن الآن في هذا العصر ـ أعني نحن المسلمين ـ قد حولنا، أو حول معظمنا أنماط المعرفة الممكنة الى نمطين اثنين نعبر عنها بمصطلحي الإيمان والعلم بعد أن كانا قبل الآن الإيمان والعقل. والحق ان مفهوم الإيمان في ذهن مسلم اليوم ما يزال تقريبا على الصورة

التاريخية التي نـألفها في كتب العقـائد وعلم الكـلام التقليديـة. فهو حـالة من التسليم النفسي أو التصديق القلبي المصحوب بإقرار لفظي بمبادىء أو أمور أخبر عنها الوحي أو اثبتهـا العقل. فـالله والملائكـة والكتب والرسـل واليوم الآخـر هي مثلا من بـين هـذه الموضوعات التي تقيم صرح الإيمان ولا يكون إنسان ما مسلما إلا إذا شكلت بنيانه وامتلأ هو بها.

بيد أن المسألة التي ولدهـا التاريـخ الاجتماعي للمعـرفة في الاسـلام تكمن في أن النمط الإيماني قد استحوذ في النهاية على كل المناطق المعرفية الأخـرى الممكنة لـلانسان اطلاقا وللإنسان المسلم عـلى وجه التحـديد. وبـات من الشائـع ان من الضروري أن نؤسس جميع معارفنا على أساس نقلي أو خبري أو إيماني. وهذا في رأيي واحد من أكبـر انتصارات المذهب الأشعري الحنبلي في العالم الاسلامي حتى يـومنا هـذا لم يزعـزع من سلطته إلا الانتشار المتنامي للعقلية الوضعية التي يقوم بتشكيلها العلم الحديث.

وقد أحسّ السلفيون المحدثون بوطأة الحالة الجديدة فراحوا يعدلون من تلك النظرة لا بتحليل ظواهر الإيمان والطبيعة والعقل وإعادة رسم الحدود بينها وإنما بتوسيع ساحـة النقل وبتخفيف البعد الإيماني البحت فيه وذلك بإدخـال مصطلح جـديد هـو مصطلح التراث الذي اكتسب فورا، وهذا طبيعي، صبغة الإيمان وسلطته وقوته. فلـم يعد النقل يشير إلى القرآن والحديث والسنة بالذات وإنما اتسع أو وسـع ليتقمص (التراث) الـذي يشير إلى كل الماضي والذي اصبح هو بـدوره أصلا للمعـرفة وللعمـل وملهما للحـاضر والمستقبل. وضاع في حومة هذا التعديل الاستراتيجي الجديد ما كان عزيزا على القدماء من فصل وتمييز قاطعين بين موضوعات النقل وموضوعات العقـل او الطبيعـة وسقطت تاريخية الوجود الانساني وتاريخية التراث نفسه. ويهمني جدا ان افتح قوسين هنا وأكرر ما سبق لي ان اثبته في كتابي **اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** من ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة، وبين الإسلام من حيث هـو تراث وحضارة فلا يوضع التراث في مرتبة العقيدة من جهة أولى، ويتقرر الاعتراف من جهة ثانية بأن التراث ليس سوى منجزات زمنية تاريخية تحدد نمط فعاليـة صانعيها من السلف ولا تقيـد احدا من الخلف. فعلم الكـلام والفقه ونتـاج التفسير وأصـول الفقه والفلسفة والعلوم والتصوف ليست إلا «منجزات» إسلامية وعربية صنعتها أجيال تاريخية معينة في ظروف معينة وورثتها لمن جاء بعدها، لا لكي يأخذ هؤلاء بها على وجه الإلزام

واللزوم، ولكن لكي تدخل في بناء التاريخ الثقافي العام للأمة. اما الخلف فليس عليهم إلا أن «ينجزوا» هم بدورهم منجزاتهم الخاصة التي تصبح بدورها إرثا يضاف الى الإرث السابق، وهكذا. أما العقيدة نفسها، بأصليها الأساسيين، القرآن وما صح من حديث وسنة، فليست من التراث لأنها ليست منجزات بشرية تورث، وإنما هي معطيات الهية مباشرة أزلية تتجه الى ضمير كل إنسان في كل وقت وفي كل جيل فتثير ما يمكن لها أن تثير وتدفع إلى ما يمكن أن ينجز ويورث.

ثم أعود بعد هذا الاستطراد الضروري إلى القول أن الوجود الإنساني الذي أبدعه الله ودعاه إلى الاهتداء بشرعه ينطوي في الحقيقة على وجودين: وجود شرعي، ووجود دنيوي. وهذا ابتداء غير ذاك وأن امكن التجريد. ويكفي أن نرجع إلى مفكر إسلامي واقعي كبير كالماوردي لكي نتبين الحدود الواضحة لهذا التمييز ولكي نتبين أن للدنيا منطقها الذي لا يمكن أن يكون موضوع (واقعة إيمانية) أو (تصديق إيماني) وأن التصور الإسلامي الواقعي للإنسان لا بد أن يسلم بثنائية بيّنة هي ثنائية الدين والدنيا، الدنيا والآخرة، المادة والروح، الدين والدولة الى غير ذلك من مصطلحات ثنائية متقابلة، لا تقابل الحدود الميكانيكية وإنما تقابل الحدود الجدلية من تفاعل وفعل وإنفعال وتداخل وجذب وطرد وتعديل متبادل وتغير. . . الخ ومعنى هذا أنه إذا كان للدين أن يتدخل أو أن يفعل في معطيات الدنيا - وهذا طبيعي - فإن من المنطقي الواقعي ايضا أن تؤثر الدنيا بدورها في الدين نفسه [ولست أعني بالدين هنا المبادىء أو العقائد الأساسية في ذاتها وإنما أعني حدود تصورها وطرق تقريرها، وما يتصل بقضايا ما يمكن أن أسميه بالدين العملي، أي ما يتصل بالأحكام الشرعية ا لزمنية]. ومعنى ذلك أننا لسنا بأزاء ثنائية جذرية بقدر ما نحن بإزاء كثرة في الوحدة أو تركيب كلي فوق الأجزاء والجزئيات. وحين يكون الأمر متعلقاً بخالص القضية المعرفية فإننا ملزمون بالاعتراف بدائرة معرفية خارج دائرة الإيمان البحت، دائرة العقل الطبيعي والعلم الوضعي، مفهومين فهما دقيقاً محدداً لا لبس فيه ولا التواء. فالعلم يعني طريقة ومنهجاً في مباشرة العالم والأشياء. والعلم يعني النتائج المعرفية، والعلم يعني تطبيقات هذه النتائج إن كان لها تطبيقات. والإسلام ليس محايداً بإزاء العلم، كما أن العلم لا يمكن أن يكون محايداً بإزاء الإسلام. بتعبير آخر نحن لا نستطيع أن نزعم أن الإسلام يوافق العلم ويعضده ويشد أزره، وكفى. إن تقريراً كهذا، لكي يكون جاداً مسؤولاً يعول على قيمته، ينبغي أن يتضمن إجراء تحليلات دقيقة صارمة نقدية مقارنة في معطيات كلا الطرفين: معطيات الإسلام

التي يمكن آخضاعها لعملية المقارنة والتحليل، ومعطيات العلم الإنسانية والطبيعية والبيولوجية على حد سواء. وحتى لا يكون كلامي هذا لغواً من اللغو، وحين أقول إن الإسلام ليس محايداً بإزاء العلم، أعطي أمثلة سريعة في الأسئلة ـ الأجوبة التالية: من هو المفكر المسلم الجاد الذي يجرؤ اليوم على تقديم أدلة طبيعية موثوقة على وجود الله بدون اللجوء إلى معرفة علمية بقضايا المادة وطبيعتها ومبادىء الصدفة والضرورة، وبالبيولوجيا الذرية. ..؟ ومن هو الفقيه الذي يستطيع أن يقول كلمة واحدة عن بعض الظواهر الجنسية المشكلة أو عن بعض حالات السرقة، أو عن بعض العصابات والذهانات التي تنتج عنها أنماط سلوكية يجوز إخضاعها للجزاء الشرعي دون أن يلجأ إلى الطب والطب النفسي العلاجي أو إلى التحليل النفسي؟ ومن هو القاضي الذي يستطيع أن يطلق حكمه النهائي على قاتل لم يخضع للفحوص المخبرية الكاملة بعد أن أصبح علم الجريمة الطبي يتكلم على ما يسمى بكروموزوم الجريمة؟ ومن هو الاقتصادي المسلم الذي يجرؤ اليوم على صياغة نظريات اقتصادية إسلامية راسخة دون أن يكون محيطاً لا بعلم الاقتصاد الحديث فحسب وإنما أيضاً بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحلية والدولية؟ إلى آخر ذلك من قضايا لا حصر لها يمكن أن نجد لها رجعاً في الإسلام من جهة ومدخلاً في كل علم من العلوم الإنسانية، والأساسية، والطبيعية، والبيولوجية، من جهة ثانية.

النتيجة هي أننا نحن المسلمين، في الدائرة العلمية أو المعرفية، ما زال أمامنا أشياء كثيرة علينا أن ندخلها في نطاق معارفنا وعلومنا: أمامنا كل هذه العلوم الانسانية التي تتسع وتتنامى بإطراد. وأمامنا كل هذه العلوم الأساسية والطبيعية التي ليس ينبغي أن نتعلمها فحسب وإنما ايضا وبشكل خاص، أن نعي الدروس الأساسية فيها، وأن نوظفها توظيفا جادا حقيقيا بدون أي تردد أو تهجس أو خوف، كي يصبح الطريق بعد ذلك مفتوحا أمامنا فنبدع علومنا النوعية الخاصة ونندفع بسرعة إلى خط الهجوم العلمي الأمامي لا نستورد العلم وتطبيقاته وإنما ننتجها ونتقدم بها. والمهمة، كما ترون، ليست يسيرة على الاطلاق وقد يكون كل المستقبل مرهونا بمدى الاستجابة إلى التحدي العظيم الذي تمثله.

وهنا عليّ أن أجلو أمراً مهماً وهو أنه ليس ينبغي ان تكون غائلة الربط بين الفكر الديني والفكر الغيبي اسفينا يدك صرح الوجود العلمي الطبيعي للاسلام ومنتجاته أو

عقبة تقف في الطريق هاجسا مؤرقا مثيرا للنفوس. وهذه قضية باتت شائعة أثيرها على عجل ـ لأن المقام لا يتسع للتفصيل ـ بأن أسأل ـ: هل هناك فعلا فكر دينيّ إسلامي ذو بنية ثابتة محددة بنمط نهائي من انماط المعرفة، فكر يلزم عنه بالضرورة نمط ثابت محدد من انماط الفعل والسلوك والوجود في العالم؟ وهل البوابات الاسلامية المشرعة على عالم الغيب تقضي على هذا الفكر نهائيا وإلى غير رجعة بأن يكون فكرا (غيبيا) يجعل من كل ما هو مشخص عياني مادي مجرد وهم من الأوهام؟ رأيي باختصار أن الفكر الديني بهذا المعنى ليس إلا المرادف الفعلي الحقيقي للفكر الصوفي. وهذا الفكر هو حقاً فكر غيبي. لكن من البين أنه ليس كل فكر إسلامي فكراً صوفياً أي غيبياً. وتقرير وجود قطاع غائب عن الحس لا يلزم عنه بالضرورة انتفاء القطاع الشاهد. والحقيقة أن حسم هذه المسألة يتقرر على الساحة الفلسفية أي على موقفنا من قضايا المعرفة والحرية والوجود. فمن وجه أول أن كان ثمة اعتراف بأن المعرفة الطبيعية (الحسية والعقلية) ممكنة ـ ومعروف أن هذا في الإسلام ممكن ومعترف به كل الاعتراف ـ فإننا لا نكون بازاء فكر غيبي. ومن وجه ثان إن كان ثمة، حقيقة، إنكار كامل لفعل الانسان وردّ له إلى الفعل الآلهي كلية فإننا نكون ملزمين بالاعتراف بأننا أمام فكر غيبي كامل، وهذا حال الرؤية الجبرية للإسلام. أما إن كان ثمة اعتراف بحرية الانسان في صنع افعاله الواعية المسؤولة فإنه لا يكون أمامنا بد من الاعتراف بأننا لسنا بازاء فكر غيبي وإنما نحن نكون بإزاء فكر إنساني مشخص وضعي لا يضيره في شيء ان يعترف، بوعي وروية كاملين، بقطاع الغيب، وان يقيم معه علائق شعورية واعية لا توقعه بالضرورة في الاغتراب الذي تحدث عنه فويرباخ وماركس. ومن وجه ثالث إن ذهبنا إلى القول أن الوجود الانساني ليس إلا قطعة فيزيقية أو متعضية من كل شامل لا يتميز عنه بأي وجود مشخص أو فريد أصيل أو بأي قانون، ثم حددنا هذا المذهب بالقول ان (الكل) هو الله او الطبيعة، فإننا نقع فعلا في وهدة (الغيبية). وهذا حال اصحاب مذهب وحدة الوجود والقائلين بالصدور او الفيض. والنتيجة هي ان من الضروري، لحسم هذه المسألة، اختيار القراءة المعرفية والانطولوجية (الوجودية) والاخلاقية للإسلام، إذ على هذه القراءة تترتّب ليس فقط مشاكل المعرفة في الاسلام وإنما قضايا الوجود والعمل ايضا. ولكي أظل في التيار الروحي الذي يوجه افكار هذه المحاضرة لا بد لي من القول عند هذه النقطة، أن المسلمين لن يستطيعوا أن يتجاوزوا مرحلة (العلم الوضعي) بسلام إلا إذا أحيوا على نحو من الأنحاء وحقيقة، المبادىء الأساسية التي وجهت الفكر الاعتزالي: فيؤكدون

امكانية المعرفة الطبيعية للانسان، ويقررون الحرية للانسان، ويثبتون التعالى لله، وبهذا وحده يستطيعون فيما يبدو لي، تجنب الوقـوع في الاغتراب الديني وفي الفكر الغيبي معاً.

وقبـل أن أنتقل الى المعـطى الأخير لـلإشكاليـة الإسلاميـة المعاصـرة وادع مشكلة العلم في هذه الإشكالية لا بد من إثارة مسألـة تتصل بـاستخدام العلم. فـالحقيقة هي أن الذي ينبغي قولـه هـو أن العلم في ذاته ليس حيادياً وإنما هو متورط في أمور البشر ودنيـاهم. إنه ليس لغـة رياضيـة مجردة منـزهة نـزيهة، وإنمـا هـو لغـة قـابلة للتـطبيق والتجسيـد، لغـة تهـدم وتبني. إنـه ليس فقط الشـافي المبـاشر أو القـريب من العلل والأمراض ومطيـل أجل الحياة، وإنما هو المبيد المباشر أوالقريب لأعداء مالكيه، أي أنه أكبر حامل للمنفعة في زمننا. وأضيف إلى ذلك القول مع هيدجر إن العلم، قبل هذا كله وبعد هذا كله جهاز تحكم وسيطرة. والانسـان الذي يملك التقنيـة يتحول سـريعاً الى كائن ينشد الهيمنة والسلطة على العـالم. وما شهـوة المعرفـة التي يفصح عنهـا العالم والتقني إلا قناع يخفيان وراءه حبهـما للغلبة والسيـطرة. وحتى لو عـدّلنا قليـلاً من نظرة هيدجر الى العلم والتقنية فإنه يظل من المؤكـد في العالم الحـديث الذي نعيش فيـه، أن العلم والتقنية هما سر القوة والمنعة، تتعـاظم أهميتهما بـوجه خـاص حين تكـون المرحلة التاريخية مرحلة صراع ودفاع عن حق الوجود والاستمرار في الوجود. وهل ثمة مـرحلة يمكن أن ينطبق عليها هذا الوصف بقدر ما ينطبق على هذه المرحلة التي نجتـازها نحن في هذا الربع الأخير من قرننا الحالي؟ وهل يستطيع المسلم أن يقول اليـوم: يقدم لي الغرب حضارة مادية أو خلاصاً مادياً وأنا أقدم لـه حضارة روحيـة أو خلاصـاً روحياً؟ غـافلاً عن أمـر كبير هـو أن حضارة العلم والتقنيـة تبدع هي نفسهـا قيمها الـروحية الخاصـة، وهي بكـل تأكيـد من حيث هي ظاهـرة كليـة لا من جهـة الأفـراد الـذين ينسلخون عنها بأعداد قليلة أو كبيرة لن تبحث عن قيمها أو تستجـديها لـدى المغلوبين الذين تكمن كل قيمتهم الـراهنة عنـد أصحابهـا في أن الصدفـة قد وضعتهم، الآن وإلى حين، في بقاع غنية بمصادر الطبيعة والانتاج، وأن قيمتهم الحاليـة القصوى تكمن في أنهم مستهلكون على نحو شنيع ،ومبذرون على نحو يدعو الى الاحتقار.

فإذا كانت أهمية امتلاك العلم والتقنية على هـذا النحو ـ ولست أحصر العلم هنـا بالعلم التقني وإنما أضمنه ايضا، وهذا طبيعي، كل علوم الانسان والمجتمع وتقنيـاتها ـ فأنه يكون من الخطر الوجودي الداهم ان تستمر أمور التخطيط والتنظيم والعمل على اي نحو مخالف. كما أنه يكون من واجب كل منا أن يضغط على مـالكي الثروات القـومية

والخاصة من اجل ان يوجه استخدام هذه الثروات واستثمارها في طريق الأمن الوجودي القومي.

ثالثاً : معطى العمل

القول والفعل والصنع ثلاثة حدود جوهرية لوجود الانسان في العالم. ومع أن الأصول الدينية تغلب قول أبي العلاء الفذ «من حسن عمله حسن قوله»، إلا أن السائد في الحضارة العربية الإسلامية أنه «من حسن قوله حسن عمله»، أي أن الأولوية في الحكم وفي التقدير وفي الوضع هي للفكر لا للعمل وللغة لا للصنع. ولهذا نجد أن العرب المسلمين حين صنفوا العلوم والمهن وضعوا في قمتها المهن (الفكرية) وفي اسفل سافلها المهن اليدوية أو الصناعية. والحقيقة أنهم لم يبتدعوا هذه النظرة كما انهم لم يستلهموها من الاسلام نفسه، لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر. فهذه القيمة هي قبل كل شيء قيمة يونانية نفذت الى الثقافة الإسلامية واستمر وجودها الى عهد قريب، فكان من ذلك سمو النظر على العمل والذهن على اليد والفكر على الصناعة. والفعل العملي الحقيقي الذي يحتل المكانة الأولى عند المسلمين وعلمائهم هو الفعل الاخلاقي، يقابله قطب آخر من فعاليات الانسان الطبيعية هو قطب اللغة. فاللغة من ناحية أولى والأخلاق من ناحية ثانية هما الأصل والأساس وفيهما نحن حقا منتجون. أما الطبيعة والصناعة والتقنية فما تزال تفصلها عنا حواجز، وما يزال نمط الحياة الجوهري عندنا هو نمط الاستيراد التكديسي الآيل إلى الاستهلاك المتنامي. وقد كان من الممكن أن نتصور استمرار الحالة على أساس هذا الاستقطاب الثنائي : اللغة والاخلاق، لكن النهضة الأوروبية الحديثة والحركة الاستعمارية الغربية ومشتقاتها قد جعلت ذلك أمر ممتنعا تماما إذ أنهما اصبحتا مرادفتين للقوة الصناعية المادية، المالية والعسكرية والآلية، واصبح من الممتنع تماما التصدي لهذه القوة باللغة أو بالاخلاق وحدهما. أما المسلمون فمن الملاحظ أنهم قد اهملوا تماما عمليات المجابهة لما هو مشخص ومادي واقتصادي وظلوا ملتفتين الى التاريخي الناجز على سبيل التعويض عن عجز الحاضر وعقمه. وهم موهومون بقواهم البشرية الضخمة وبثرواتهم الطبيعية الجاهزة وباستعلائهم التاريخي. لكن ربع القرن الأخير قد أثبت عمليا العقم العملي لهذه الأمور جميعا، وفتح اعيننا على وقائع جديدة تماماً أهمها أن ما ينبغي أن نتوجه اليه قبل كل شيء هو تحديد ما هو مجد ناجع فاعل بعد أن تبين أن ما هو مجرد نظري لا يمكن، في ذاته، ان يحل قضايا الوجود والمصير الكبرى. وهذا يعني أنه بات من الضروري أن يتم إحداث نقلة أساسية مما هو عام ومجرَّد إلى ما

هو واقعي ومشخص، بحيث تتحدد بوضوح عوامل القوة الحقيقية في مضمار الصراع الإنساني، فيؤخذ بها دون حرج أو خوف. وهذا يعني أيضاً أن علينا أن نفتح أعيننا جيداً على جميع المشاكل المشخصة المباشرة المطروحة على الصعيد الجمعي وعلى الصعيد الفردي، نتصدى لها بالتحليل وباقتراح الأفكار ـ القوى والحلول الناجعة التي ينبغي أن يُهجَر كل ما خلاها هجراً غير جميل. لكن ما هو على وجه التحديد الفاعل المشخص الناجع؟ إنه، في رأيي، ليس اللغة باطلاق، وليس الأخلاق بإطلاق؟ لماذا؟ لأن اللغة ـ وأعني هنا تجسدها الأدبي والفني في الشعر والرواية والخطابة وهي الأجناس الأدبية الشائعة ـ لم توجد أصلاً لكي تحل مشكلاتنا العملية. وهي بطبيعتها لا تمثل قوة صانعة للأشياء مغيرة للعالم، وإنما اليد هي التي تفعل ذلك واللغة لا تقدم إلا وصفاً لما يدور في النفس ولما تفعل اليد وتصنع، أما هي فلا تصنع شيئاً على وجه الحقيقة. وحتى لا تكون المفارقة في هذا القول كبيرة أقف قليلاً لأقول؛ ببيان أعدل، أن اللغة تخلق الشروط النفسية الاجتماعية للوحدة أو للصراع داخل المجتمع، أي أنها توفر شروط الفعل الجماعي. أما أن يطلب منها شيء أكثر من ذلك فلا. بتعبير آخر اللغة تفعل على مستوى أحوال الشعور وتحدث الانفعالات في النفس لكنها في ذاتها لا تدفع الكينونة إلى الفعل. والذي يفعل ذلك ليس شيئاً غير الحاجات الحيوية الوجودية. ودوافع البقاء في الوجود والدفاع عن الوجود هي الأقوى دوماً.

أما الأخلاق المجردة فمن الثابت أنها غير قابلة للتجسيد الفعلي إن لم تكن مصحوبة بمنفعة أو جزاء. وليس ثمة من احد يتغير ويتحول بمحض الكلمة الطيبة أو الوعظ أو الإرشاد ولا بد من شروط وضعية لكي يتم تحول اخلاقي مؤثر. اما القيام بالواجب الاخلاقي لذاته، كما يريد كانت، فإننا نرى بأم أعيننا أنه ينبغي علينا أن نكون فوق طبيعة البشر حتى نستطيع أن نؤديه على هذا النحو. وأهم من هذا أن الدعوات الاخلاقية تبدو عاجزة عن إحداث التغيير في الأوضاع المادية الطاغية في العالم. وانه لشيء مؤسف حقاً أن يكون الأمر على هذا النحو وأن تكون القوة المادية هي السلطة المهيمنة وهي الحكم الفاعل الجائر. لكن ليس لنا من مفر. لقد اصبح لزاما على الاسلام ان يتسلح هو ايضا بهذه القوة ـ وأعني القوة بشتى صورها الطبيعية والاقتصادية والفنية والعسكرية ـ لأنها هي الآن في الظروف الحالية التي يمر بها العالم، المشخص والناجع والفاعل، أنها هي على وجه التحديد التي تمثل «الميتاستراتيجية» الخاصة بهذا العصر. ومع ذلك فإن الاخلاق تظل أمراً ضرورياً لا لكي تضفي على الوجود الانساني المتعة أو

الراحة او الطهارة أو السعادة او الخلاص الفردي فحسب، وإنما ايضاً لتعدّل من قسوة نمط الانتاج المادي ولتمنح الحضارة البعد الإنساني الضروري ولتوجه القوة وجهة الخير والعدل. وهنا بالذات تكمن في رأيي خصوصية الاسلام وفرادته القصوى.

ووجود المسلم والإسلام في المجتمع وفي العالم ذو وجوه مشكلة كثيرة متباينة جوهرية وهي تستحق قدرا عظيما من التحليل ليس بالإمكان الإقدام عليه ههنا. بيد أن من الممكن أن أثير بصدده الأسئلة والتساؤلات التالية: سلام اجتماعي أم صراع اجتماعي؟ وفاق مع المجتمع والأفراد أم خروج عليه وانفصال عنهم؟ نضال من أجل المشخص الاجتماعي الشامل ومن أجل الحياة الأعدل أم عمل من أجل الخلاص الفردي؟ تمركز عملي حول مسألة السلطة والحكم أم إيمان بالحضور الاسلامي من خلال مبدأي الحلال والحرام؟ إعادة بناء الإسلام بالدولة الاسلامية ام بدون هذه الدولة؟ التعويل على البنى الأولى (المجتمع الاقليمي) أم الثانية (العربي) أم الثالثة (الإسلامي) أم الرابعة (الإنساني)؟ إلى آخر هذه الأسئلة التي ترتد إلى القضية نفسها وتدور حول الهاجس نفسه، هاجس الوجود الفاعل في المجتمع وفي العالم.

والحقيقة أن المشكلة السياسية الاسلامية هي مشكلة المشاكل. وعندها بالذات يصل الإسلام ويصل الدعاة المسلمون الى حافة الخطر تماماً وبخاصة انها ليست ذات وجه يتطلع الى السلطة والحكم فقط، وإنما هي أيضاً ذات وجه اجتماعي، على طريقة تصورها تتوقف طبيعة العلاقات داخل المجتمع نفسه. وأنا لست هنا في معرض حل هذه المشكلة أو إسداء النصح بصددها كما أنني لست في معرض الاجابة الجزئية المحددة عن الأسئلة التي طرحتها قبل قليل. لكنني واع تمام الوعي لواقعة أساسية لا يغفلها ولا يغفل عنها إلا من كان غير ذي بصيرة هي أن العالم الذي نحيا فيه عالم معقد إلى أبعد الحدود، وأن العالم الاسلامي بأسره لا ينتمي إلى القوة الأعظم في هذا العالم لا بل إنه ينتمي صراحة إلى القوى التي يطلق عليها اسم العالم الثالث أو النامي أو في طريق النمو أو الجنوب، الى أخر هذه المسميات التي لا تشير إلا إلى دال واحد هو أن هذه البلدان هي البلدان الفقيرة الضعيفة المتخلفة الغارقة في مشاكلها النوعية التي لا حصر لها والتي لا أمل في شفائها منها على المدى القريب. وفضلا عن ذلك فإن معظم هذه البلدان ما يزال يسير في فلك القوى الكبرى المتصارعة ودرجة استقلالها متدنية جدا. وهي جميعا تعيش مستهلكة لما ينتج العالم المقتدم اقتصاديا وعسكريا. وهي جميعا تشكو من صعوبات مزمنة سياسية واجتماعية واقتصادية وسكانية وقومية... الخ. وفي شروط وظروف محلية

وكونية كهذه التي نعلم وتلك التي لا نعلم يحق لنا أن نسأل عن الجدوى الحقيقية وراء جعل الاسلام «تجربة مخاطرة» تزج به في مغامرات كونية لا يعلم نتائجها وغاياتها إلا الله؟ وكيف يمكن أن نصدق مثلا أنه يمكن أن يكون للاسلام مصلحة أو خير في التصميم على الاستمرار في عمليات الاستنزاف والتفقير والتدمير والإفناء والإبادة التي تجري اليوم فوق بعض أراضي الإسلام، والتي يلزم عنها مباشرة ما يحدث للشعب الفلسطيني وما يمكن أن يحدث لشعوب عربية أخرى في وقت قد لا يكون بعيدا. ان قصر النظر السياسي ـ إذا ما وقع الاسلام في مداه ـ سيؤدي بكل تأكيد الى كوارث أجسم من تلك التي وقعت حتى الآن. وهذا لا يعني انني ارى ان الاسلام ليس دينا سياسيا اجتماعيا فهذا وجه من بنيته الأساسية، وإنما يعني فقط انني اعتقد أن الصيغة، «لا خلاص إلا بالدولة الاسلامية» تختلف بكل تأكيد عن الصيغة: «لا خلاص إلا بالإسلام»، وأن صيغ العمل السياسي ينبغي أن تخضع لأمر العقلانية والفاعلية. ومن وجه آخر يبدو أن أحد وجوه الفعل الوجودية المباشرة الأساسية يتمثل في الحواجز العالية التي تقام بين ما هو إسلامي وما هو لا إسلامي داخل المجتمعات «الاسلامية» نفسها: وهذه الحواجز لا تتخذ صورة الاعتزال فحسب وإنما ايضا شكل الصراع والقطيعة والرفض والشجب والتكفير والاستعلاء والهجر. وقد نجم عن هذه الحالة وينجم عنها كل يوم نفور أفراد كثيرين لا بل قطاعات كبيرة جدا من الشابات والشبان لا ممن يقف تلك المواقف وإنما من الاسلام نفسه. ذلك أن أكثر التفسيرات تشددا ينسب إلى الإسلام نفسه كما أن أكثرها تساهلا ينسب إلى الإسلام ايضا. وأجمل الأفكار واوثقها تقبح وتتداعى حين تعرض في هيئة معلولة وعلى ايدي اناس افظاظ غلظاء. وفي المقابل فإن اسوأ الأفكار وأكثرها بعدا عن الصواب يمكن أن تلاقي هوى عند أناس يميلون إلى صاحبها الذي يقدمها في إهاب انساني حسن. والسؤال الذي يمكن ان نصوغه هنا هو التالي: أليس يجمل بالمسلمين أن يضربوا هم المثل ـ القدوة في العمل او في الدعوة؟ لست أشك في أن مخالفيهم لا يسهلون لهم دوما هذه العملية لكن مواقف مخالفيهم المتشددة ليست بكل تأكيد هي السبب الوحيد او الحاسم في تشددهم لا مع هؤلاء المخالفين فحسب وإنما ايضا مع جميع أولئك الذين يحاولون أن يتصوروا المفاهيم والقضايا والمشاكل ـ حتى في الإطار العام للإسلام نفسه ـ تصورا مباينا قليلا او كثيرا. وأنا أعتقد أن هذه قضية في غاية الخطورة، وهي تستحق مزيدا من النقد والتحليل لذاتها وللنتائج التي يمكن أن تترتب عليها. وأنا مقتنع بذلك أشد الاقتناع لأنني واثق من صدق القانون التالي: وهو أن الانزلاق نحو المواقف

الراديكالية التي لا ترحم، أي الوقوف في الأطراف التي تشكل نقائض، يولّد بالضرورة انزلاقا نحو النقائض المقابلة التي هي ايضا بدورها لا ترحم. وليس ينبغي ان تخدعنا ظواهر الأمور عن حقائقها، فنتمادى في عملية الاستعلاء والهجر بدلا من ان نستخدم تقدم الظاهرة الدينية لمباشرة العالم من حولنا بنموذج جديد من الانسان الاجتماعي يغرى حقا بأن يحتذى ويقتدى به، إنسان لديه إمكانية الاستمرار في الوجود. ذلك أن قضية الاسلام ليست بنت اليوم ولا بنت الأمس وإنما هي بنت كل زمان ومكان ورسالة الإسلام لا ينبغي ان تربط بمدّ هنا أو بجزر هناك، وإنما ينبغي أن تربط أولا وقبل كل شيء بقدرتها على ان تكون فعلا رسالة هدى روحي وتقدم اجتماعي وتحضير إنساني، بغض النظر عن ارتفاع الدول وهبوطها او نجاح الثورات وإخفاقها.

وكي استجمع في خاتمة القول مؤشرات هذه المعطيات جميعا أقول ان الوجود الحقيقي في التاريخ هو الوجود الذي يستوعب التاريخ ويتخطاه على الدوام ليصنع تاريخا جديداً، وأن الحقيقة الإسلامية متجذرة ي الأزل ممتدة في الزمان غنية به، وبإنجازاته، وأن العمل الصانع هو الأقدر على التحويل والتغيير، وأن حضور الإسلام في العالم يقتضي بناء إنسان جدير بأن يقتدى به، إنسان منصاع بالحرية يتوجه نحو ما هو مشخص داهم مباشر بالتحليل والتشخيص والعلاج، لا يغيب عن باله، في الآن نفسه، أنه حينما يصنع ذلك كله من أجل الانسان فإنما يصنعه في الحقيقة من أجل رضى الله.

نظريات الدولة

في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

نظريات الدولة
في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

في عام ١٩٢٢، وبعد ثورة مصطفى كمال، أصدرت الجمعية الوطنية التركية قرارا يقضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة. وقد قرنت الجمعية قرارها ببيان صاغه فريق من الفقهاء، وُسِمَ بـ (الخلافة وسلطة الأمة) ونشر باللغتين التركية والعربية. وقد اعترف البيان بالأصل الشرعي لمبدأ الخلافة بيد أنه قرر أن شروطها الفعلية لم تتوافر إلا في الخلفاء الراشدين. أما الخلفاء الذين نجموا من بعدهم فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين»، ولايتهم إدارية لا روحية. وميز البيان بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية أو الحُكْمية: بأن الأولى هي الكاملة الجامعة لجملة الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلا بها والتي تمت بطريق انتخاب الأمة للخليفة، وبأن الثانية عارية عن هذه الشروط، قد تمت بالتغلب والاستيلاء، فهي مُلْك لا خلافة. وهذا حال الأمويين ـ عدا خلافة عمر بن عبد العزيز ـ والعباسيين كافة. ويستخدم واضعو البيان نصا للأيجي الأشعري، صاحب (المواقف) يذهب فيه إلى «وجوب نصب الإمام على المسلمين إذا وجد شخص مستجمع شروط الإمامة وإلا فلا يجب»، فيقررون أن ذلك يعني «نصب شخص وتأسيس حكومة، ولكن لا يقال لهذا خلافة ولا لرئيسها خليفة بمعنى الإمام، ولا إثمَ على الأمة الاسلامية لهذا»[1]. وينتهي البيان إلى القول أنه لا يجوز تقييد الخلافة الحقيقية، لأنها خلافة نبوة، لكن يجوز تقييد الخلافة الصورية. ولأن الخلاقة قد أصبحت مرادفة للسلطة والمُلك، أي اصبحت من المسائل السياسية الخالصة والتصرفات الاستبدادية، فإن الواجب يقضي، في «هذه الأزمنة الأخيرة»، تقييدها بحيث توضع

---

(١) عبد الغني سني بك، الخلافة وسلطة الأمة، مترجم عن التركية، ١٣٤٢ هـ/ ١٩٢٤ م، ص ٢٢.

السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية[1].

والواقع أن هذه الصيغة لم تكن إلا تمهيدا للقرار الراديكالي الذي صدر في آذار من عام ١٩٢٤ م ليلغي الخلافة رسميا وليقيم حكماً «مدنياً» أو «دولة علمانية». فولّد هذا الفعل في الأوساط الدينيةالاسلامية في مختلف الأقطار الاسلامية، وبخاصة في مصر، استنكارا شديدا ورد فعل عنيفا. غير أنه نجم في قلب هذه الأوساط نفسها بعض من تلقى هذا الأمر بالحبور وندب نفسه للدفاع عنه وتسويغه، فولد ذلك بدوره ردود فعل مناهضة أخرى وجدلا حادا دفع بمسألة «دين الدولة» إلى مقدمة القضايا التي ينبغي النظر فيها عند وضع «دساتير» الدول «الإسلامية» الحديثة التي بدأت تستقل او تتشكل بين الحربين العالميتين وبعدهما، كما ولد اهتماما جد خاص بأمر المكانة التي ينبغي ان تكون للدين في مجمل النظام السياسي أو في علاقته مع الدولة. وليس من المستغرب ان نلاحظ أن هذه المسألة لم تكوّن أي إشكال بالنسبة للمفكرين العرب المعاصرين الذين ينهجون نهجا ليبراليا أو علمانيا أو وضعيا. فهي محلولة ابتداء بعملية الفصل الحاسم بين ما هو ديني وما هو سياسي او دنيوي، ذاك يدخل في باب الحياة الروحية الشخصية للفرد، وهذا تقوم عليه الدولة الحديثة وبه تقيم أمورها هي والمجتمعات التي تقوم عليها.

لكن المسألة ليست بهذه البساطة بالنسبة للمفكرين العرب المسلمين الذين يعتقدون أن الاسلام يفقد قيمته الاساسية إن هو جُرّد من أبعاده الاجتماعية أو عُرِّي من دلالاته السياسية. وانه حقا ليعسر تماما تصور وجود مشخص لدين الاسلام دون أن يكون لهذا الدين مكانة في التنظيمات الاجتماعية أو التوجهات السياسية. غير أن الظواهر الكبرى التي أفرزتها «المدنية» الحديثة من وجه، وتخلف العالم الاسلامي وإنحسار حضارته وضعف أممه ودوله من وجه آخر، ليست مما يجعل المفكر المسلم الرصين الغيور مرتاح البال مطمئنا الى الوثوقية التقليدية التي يمكن ان يعبر عنها الكتاب السلفيون الذين يصعب عليهم تقبل أحوال التغير والانقلاب الاجتماعي او السياسي. كما أن حذف المسألة ببساطة، بإلغاء الدور الاجتماعي والسياسي للاسلام لا يمكن أن يريح هذا الفريق من مفكري الاسلام. وعند هذا التقابل الحاد تقع تجارب المفكرين المسلمين العرب منذ عام ١٩٢٤، وهي تجارب ذات مسارات تتباعد احيانا وتتقارب احيانا أخرى حتى ليمكن القول أنها، مع تعلق اصحابها بالإسلام نفسه تعلقا لا سبيل إلى الشك فيه،

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦.

تقع ما بين حَدَّيْ التناقض الكبيرين وتتذبذب على نحو يدفع بعضها الى حدود «التوتر الراديكالي الديني» بَلْهَ «الثيوقراطي». وبين هذين التوترين تظهر تيارات «مُعَدِّلة» او معتدلة تتخذ، لمجابهة المسألة، اشكالا متباينة.

أ ـ لا شك أن التوتر الراديكالي الأول الذي أعقب الانقلاب الكماليّ، في الأقطار العربية، قد تمثل في نظرية الشيخ علي عبدالرازق في الخلافة. ففي عام ١٩٢٥ اصدر هذا القاضي الأزهري المصري كتابا وسمه بـ (الإسلام وأصول الحكم)، ذهب فيه مذهبا في الاسلام جديدا. والقضية التي يعالجها علي عبد الرازق في كتابه هذا ترتد إلى السؤال التالي: هل الخلافة ضرورية أو واجبة شرعا؟ وبتعبير آخر: هل هناك نظام إسلامي محدد للحكم؟ وجواب علي عبد الرازق يقول أن الخلافة ليست جزءاً ضروريا من الدين الاسلامي، إذ أن القرآن لم ينص عليها كما أن الحديث أيضا لم ينص عليها، وكذلك الإجماع لم ينعقد هو ايضاعليها. ووجودها تاريخيا لا يعني ضرورة استمرارها. كما أن وجود الخليفة ليس شرطا ضروريا للعبادة وتحقق الخير العام. وهو يلخص دعواه بالقول: «إن الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافةالتي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة[1]». أما ترويج الخطأ بين الناس بالقول أن الخلافة جزء من الدين ومن «عقائد التوحيد» ومن المباحث الدينية فأمر قد اخترعه الملوك والسلاطين جنايةً واستبدادا وذودا عن مصالحهم وعروشهم. وقد كان لذلك أوخم النتائج على المسلمين. فإذا كان الأمر كذلك فإنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا اليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما انتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم[2]».

وقد كانت نظرة علي عبد الرازق هذه من الجرأة بحيث حدت بهيئة كبار علماء الأزهر

---

(١) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، الطبعة الأولى، مطبعة مصر، ١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٥ م، ص ١٣
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الى تفنيد الكتاب وتقديم صاحبه الى «محاكمة» قضت بشطب اسمه من سجل علماء الأزهر وعزله من جميع مناصبه القضائية والإدارية لدعواه أن الاسلام دين روحي فحسب، وأن منصب محمد السياسي لم يكن جزءاً من منصبه النبوي ولزعمه ان الخلافة، باعتبارها منصبا دينيا ونبويا، ليست واجبة. واتسعت دائرة الردود والتفنيدات داخل مصر وخارجها تستنكر أطروحة علي عبد الرازق التي تسوغ فكرة الدولة المدنية التي قامت عليها دولة اتاتورك تقليدا لدول الغرب المدنية ودكا لصرح البنيان الاسلامي الموحد. ولاذ علي عبد الرازق بالصمت الطويل وهو مقتنع تماما أنه بموقفه من الخلافة كان يقدم خدمة جليلة للاسلام وهي تجنيبه غائلة استغلال الحكام المستبدين وعبث ولاة الأمور الذين لا يأبهون إلا بخيرهم الخاص. والأرجح انه كان يعلم، بعد الذي جرى، انه من العسير تماما على دعوى كدعواه أن تلاقي ترحيبا في أي وسط إسلامي سلفي. وبالفعل لم تجد هذه الدعوى، في صيغتها التي وضعها عبد الرازق، أصداء ايجابية في أوساط علماء الدين ورجال الشريعة او الدعوة الإسلامية. والحالة الوحيدة التي تستحق الذكر تشبه إلى حد بعيد حالة علي عبد الرازق نفسه، وهي حالة عالم ازهري آخر هو خالد محمد خالد، قام بعد ربع قرن من نشر علي عبد الرازق لكتابه، بنشر كتاب وسمه بـ (من هنا نبدأ)، وافق فيه موافقة تامة على ما ذهب اليه علي عبد الرازق من آراء سياسية، وهاجم من خلاله من اسماهم «رجال الكهانة»، وطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه أن تبادر بكل وسيلة ممكنة الى «عزل هذه الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها»[1]. وفي رأي خالد محمد خالد أن الحكومة الدينية ليست إلا أداة من أدوات الاستبداد، لم تجلب على البشرية إلا المآسي والآلام، وأن نهضة المجتمع وبقاء الدين نفسه غير ممكن إلا بالحد من سلطة الكهانة وفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وبهذا يستطيع الدين أن يحقق الأغراض التي من أجلها نزل، أغراض الحب وتمجيد الله والتوحيد بين البشر. ويعترف خالد محمد خالد بأن الرسول قد فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيرا من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام، لكنه لم يفعل ذلك إلا لضرورات اجتماعية قاهرة وقد كان يفضل، لولا هذه الضرورات، الانصراف الى الحياة الروحية فحسب، وهو الذي قال لعمر: «مهلاً يا عمر اتظنها كسروية؟ انها نبوة لا ملك»، ولأصحابه: «انتم أعلم بشؤون دنياكم!»، دالاً بذلك على ان تصريف الأمور الدنيوية منوط بالبشر أنفسهم. وفضلا عن ذلك فإن التوحيد بين السلطتين الدينية والدنيوية

(١) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ط ٤، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٤٧.

يؤدي، في رأي خالد محمد خالد، الى تعريض حقيقة الدين نفسه للخطر. ذلك ان الدين يمثل حقائق روحية خالدة غير خاضعة لعوامل التغيّر والتحول، بينما الأهداف والوسائل السياسية خاضعة لذلك. فاذا لم يتم الفصل بين الدين والدولة تعرضت الحقائق الدينية للتغير والتبدل وارتبط مصيرها بمصير الدول وأساليبها السياسية المتغيرة ابدا، وبهذا نلحق الضرر بالدين من حيث نريد له النفع[1].

وقد نستطيع أن نضع موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس من مسألة الخلافة في تيار علي عبد الرازق، لكن لا على وجه الإطلاق. وقد يمكن أن نقول أنه يتابعه إلى منتصف الطريق، أما النصف الأخر من الطريق فلم يقدَّر لمؤسس (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) أن يسير فيها إذ توفي في عام ١٩٤٠ وبلاده ما تزال تئن تحت وطأة الاستعمار الفرنسي[2].

استنكر عبد الحميد بن باديس صراحة الصورة التي انتهت اليها الخلافة مع الأتراك العثمانيين، كما استنكر بلا مواربة هتاف بعض الأزهريين بالخلافة لملك مصر، متفقا في هذه النقطة بالذات مع ما ذهب اليه عبد الرازق الذي مثلت هذه المسألة بالنسبة اليه أحد البواعث على تأليف كتابه (الاسلام وأصول الحكم). ويتابع بن باديس تطور نظام الخلافة ويقول: «إن الخلافة هي المنصب الاسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من اهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع. ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الاسلام وزمنا بعده ـ على فرقة واضطراب ـ ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع الاسلام في شيء. فيوم الغى الأتراك الخلافة ـ ولسنا نبرر كل أعمالهم ـ لم يلغوا الخلافة الاسلامية بمعناها الاسلامي، وإنما الغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام»[3]. ويلاحظ بن باديس ان بعض الدول الاستعمارية، وخاصة بريطانيا،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٢) انظر كتابي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٨.

(٣) آثار بن باديس، اعداد وتصنيف عمار الطالبي، الجزائر ١٩٦٨، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ٤١٠ ـ ٤١٢.

تريد ـ وقد علمت فتنة المسلمين باسم (خليفة) ـ بعث هذه الفكرة وتجسيدها في بعض من يدينون لها بالطاعة، فيحذر من ذلك تحذيرا شديدا ويهتف: «كفى غروراً وانخداعاً إن الأمم الإسلامية اليوم ـ حتى المستعبدة منها ـ اصبحت لا تخدعها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم!»، مشيراً بذلك إلى دعوى أولئك الأزهريين بشأن خلافة ملك مصر. ولا يتردد بن باديس في القول «إن خيال الخلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوما ما ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأي». وربما يتبادر الى الذهن أمام هذا القول ان حركة بن باديس تتبنى كلية مذهب علي عبد الرازق في القول أن الإسلام ليس دينا سياسيا. والحقيقة أن ما قصد اليه بن باديس هو التلميح إلى أن «جمعية العلماء المسلمين»، بسبب عملها في ظل الاستعمار الفرنسي، وحتى لا تطالها يد هذا الاستعمار، لا ينبغي لها أن تتدخل في الشؤون السياسية. وهو حين يدعو، في الأوضاع المرحلية القائمة آنذاك، إلى إحلال «جماعة المسلمين» ـ وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية الأدبية بعيدا عن السياسة وتدخل الحكومات سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية ـ محل سلطة الخلافة، فإنه كان يقصد بالدرجة الأولى إلى إبعاد يد المحتل عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر، وذلك من أجل ان تحافظ على شخصيتها الجزائرية العربية الإسلامية، ولكي تكون أمور المسلمين الجزائريين في ايديهم هم لا في ايدي الفرنسيين، وإلا فان بن باديس يقرر صراحة أنه «ثمه للمسلمين، مثلما لغيرهم من الأمم، ناحيتان: ناحية سياسية دولية، وناحية أدبية اجتماعية»، وأنه إذا لم يكن له على الناحية السياسية «اليوم» حديث، فإنما ذلك لأن التوجيه السياسي هو من شأن أمم المسلمين «المستقلة»، في حين ان التوجيه الأدبي والديني هما من شأن أممهم المستقلة وغير المستقلة. ومع ذلك فإن الممعن في الأصول الثلاثة عشر التي وضعها للنظام السياسي في الاسلام انطلاقا من خطة أبي بكر الصديق المشهورة لما بويع بالخلافة، يتولد لديه انطباع صريح في أن بن باديس كان يرى أن الأمة هي مصدر كل سلطة وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم ولاتها بتنفيذه، وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون[1]. وأهم من هذا اعتقاد بن باديس «ان أسباب الحياة والعمران والتقدم فيها مبذولة للخلق على السواء، وأن من تمسك بسبب بلغ ـ بإذن الله ـ إلى مسببه، سواء أكان براً أم فاجراً، مؤمناً أم كافراً». والمسلمون، لما أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم، سادوا العالم ورفعوا

(١) جريدة الشهاب، ج ١١، م ١٣، غرة ذي القعدة هـ ـ جانفي ١٩٣٨، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١.

علم المدنيّة الحقة بالعلوم والصنائع. وحين أهملوا تلك الأسباب تأخروا «حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها. . فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بماهم عليه من الذل والانحطاط». فأنجع «دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم» هو ان يعلم ذلك المسلم أنه ما تأخر بسبب إسلامه وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب»(1). وعلى هذا يمكن القول أن بن باديس وإن كان يتفق مع علي عبد الرازق في إنكار نظام الخلافة «المبدَّل» أو المحرَّف إلا أنه لم يذهب إلى ما ذهب اليه عبد الرازق من رد الدين إلى الدائرة الروحية الخالصة. والذي يبدو أنه، لأسباب عملية تدخل في باب التكتيك السياسي، أرجأ امر الدور «السياسي» للدين الى مرحلة «الاستقلال». لكن ربطه للنظام السياسي بسلطة الأمة والقانون واعتقاده ان التقدم والتأخر مرهونان بالأخذ بالأسباب الدنيوية او بتركها، يقربانه بصورة حاسمة من القضية الأساسية التي دافع عنها علي عبد الرازق وتوج كتابه بها.

II ـ إن الأثر الذي خلفته جدلية علي عبد الرازق لا يتمثل في ظهور سيل من الردود والتفنيدات للكتاب وقضاياه، بقدر ما يتمثل في تبلور افكار سياسية اسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم والسلطة والدولة والأمة. والحقيقة اننا نبالغ كثيرا إن نحن اعتقدنا أن هذه الأفكار الجديدة هي ارتكاسة مباشرة لمثير وحيد، هو عمل عبد الرازق «الاستفزازي». فهناك، إلى جانب ذلك، استفحال نزعة «التغريب» في الأقطار الاسلامية المختلفة وهيمنة القوى الاستعمارية على هذه الأقطار وصوغها لأنظمتها السياسية على نحو غربي منقطع الصلة بالاسلام. وهناك أيضا المؤسسات السياسية الحديثة القائمة على «العقلانية الغربية» التي لم يعد بإمكان علماء الإسلام ومفكريه نبذها نبذاً كاملاً غير مشروط، دون الوقوع في مفارقات غريبة. وعلى هذا النحو نجد أن أشد الأصوات إنكاراً لدعوى عبد الرازق، وهو صوت الشيخ محمد بخيت المطيعي، يستبعد في النهاية ان تكون سلطة الخليفة مستمدة من الله مباشرة ويقرر ان الرأي الصحيح هو القائل ان الأمة هي مصدر سلطة الخليفة وأن الخليفة يستمد سلطانه منها وأن الحكم الاسلامي حكم ديموقراطي، حر، استشاري، دستوره القرآن والسنة، فبدا التوفيق بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم الحديثة امرا ممكناً. بيد أنه، من وجه آخر، لم يحدث تراجع عن مسألة الفصل بين الدين والدولة، لا بل أن تيارا قويا يناضل في وجه هذا الفصل

---

(1) تفسير ابن باديس، دار الكتاب، الجزائري، ١٩٦٤، ص ٧٨.

ويدعو إلى الربط بين الاثنين قد راح يتعزز ويتجذر ويطالب بإعادة بناء «الدولة الاسلامية» أو « المجتمع الاسلامي » الذي تظلله الشريعة الاسلامية. وكان من آثار هذا التيار ان لجأت الدول الحديثة الاسلامية الى إدخال مادة «دين الدولة الاسلام» في دساتيرها أو اعتبار الشريعة الإسلامية احد مصادر التشريع الأساسية في الدولة، إن لم يكن «المصدر الرئيسي» له. غير أن هذا التعديل «الشكلي» اجمالاً في دساتير هذه الدول لم ينكب بعض الحركات الدينية عن المضي في مطالبها وفي نضالها من اجل إقامة نظم سياسية إسلامية متفردة في الرجوع إلى الإسلام أو راديكالية في دعوتها لا إلى إقامة «دولة إسلامية» فحسب وإنما ايضا إلى إعادة «دولة الخلافة». وقد تباينت عناصر «التحديث» وتفاوتت في هذه الحركات أو الدعوات.

وليس ثمة شك في أن هذا التيار الجديد الذي ولد عقب دعوى علي عبد الرازق المثيرة يرجع بجذوره الأولى إلى الشيخ محمد رشيد رضا (ت. عام ١٩٣٥) الذي كان واحدا من دعاة السلفية الكبار الذين تصدوا لكتاب عبد الرازق ناعتا إياه بانه «آخر محاولة يقوم بها أعداء الاسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل»، ومؤكدا، مع الشيخ بخيت المطيعي[١]، ان الشريعة تقتضي سلطة تحافظ عليها وتطبقها، وأن إصلاح الشريعة الاسلامية لا يمكن أن يتم إلا بإعادة تكوين الدولة الاسلامية، ونصب خليفة له خاصة «الاجتهاد» وعليه السهر على تطبيق الشريعة وإقامة الحكم الشوري بمعاونة أهل الحل والعقد، والسعي من أجل إحياء المدنية الاسلامية وتلقيحها بالعلوم والفنون التقنية الضرورية لبنائها القوي وتقدمها المنيع[٢].

ولقد كان حسن البنا هو رأس هذا التيار الجديد المستلهم من سلفية رشيد رضا ومن الأحداث. وكانت (جماعة الأخوان المسلمين) التي شرع في تكوينها في الاسماعيلية منذ عام ١٩٢٨ ابرز الحركات الاسلامية العربية المعاصرة التي تطلعت إلى تجسيد الاسلام في مجتمع تحكمه سلطة إسلامية صريحة.

والحقيقة ان عناصر فهم (الأخوان المسلمين) للنظام السياسي الإسلامي لم تتبلور حتى يومنا هذا بصورة دقيقة نهائية، وهي ما تزال تدور في إطار «المبادىء العامة» للنظام الاسلامي. ويمكن القول ان افكار حسن البنا وعبد القادر عودة تمثل الأصول العامة

---

(١) محمد بخيت المطيعي: حقيقة الاسلام وأصول الحكم، القاهرة، مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٤٤ هـ. وانظر أيضاً محمد الطاهر بن عاشور: نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٣٤٤ هـ.

(٢) محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى (أماكن متفرقة)، والوحي المحمدي (أماكن متفرقة).

الأولى لهذا الفهم، وأن الاضافات الحقيقية التي اسهم بها كتّاب العشرين سنة الأخيرة قليلة. كما يمكن القول ايضا أن الجديد الذي قد نلقاه عند مفكر ينتمي إلى (الجماعة) مثل سيد قطب أو يوسف القرضاوي، يعكس (راديكالية عملية) تتصل بتطبيق المبدأ أكثر مما يعكس تجديدا في المفاهيم النظرية والتصورات الجزئية نفسها.

أما حسن البنا فينبغي أن يربط فكره بجو مصر المشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية وبالاحتلال البريطاني وبتيار التغريب القوي في الثلاثينات والأربعينات. ففي الخطاب الذي وجهه عام ١٣٦٦ هـ إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الاسلامي ورؤسائها حدد (المرشد العام للأخوان المسلمين) «المهمة» في امرين: «أولهما تخليص الأمة من قيودها السياسية حتى تنال حريتها ويرجع اليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها، وثانيهما بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي». وحين دعاهم إلى تحديد الطريق الذي ينبغي عليهم سلوكه لم يتبين لهم إلا أحد سبيلين: «فأما الأول فطريق الاسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته. وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها». والعقيدة التي يختار هي بطبيعة الحال «ان الطريق الأول، طريق الاسلام وقواعده وأصوله، هو الطريق الوحيد الذي يجب ان يسلك وأن توجه اليه الأمة الحاضرة والمستقبلة»[١]. والاسلام «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا: فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[٢]. وهو وحده القادر على بناء «وحدة الأمة» أو «الجماعة» التي زعزعها نظام تعدد الأحزاب السياسية وتناحرها. ومع أن حسن البنا دعا إلى تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية جميعاً وبخاصة العربية منها «تمهيداً للتفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعة»[٣]، إلا أنه لم يثر أي جدل حول «نظام الخلافة». ذلك أن ما كان يشغل باله قبل هذه المسألة هو إقامة «حكومة إسلامية» حقيقية. فقد لاحظ أن ثمة في حياة المسلمين الاجتماعية حالة «فصل عملي» بين الدين والدولة، وأن المسألة لا تقف

---

(١) حسن البنا، مجموعة رسائل الامام الشهيد (الرسائل الثلاث: نحو النور) ص ٢٧٤ (ط ٢، المؤسسة الاسلامية، ١٩٨١).

(٢) حسن البنا، رسالة التعاليم (مجموعة رسائل . . ، ص ٢٥٦).

(٣) حسن البنا، نحو النور (مجموعة رسائل . . ، ص ٢٩٠).

عند حدود الجدل النظري الخالص أو عند مجرد الرضى والاستسلام إلى قول الدستور إن «دين الدولة الاسلام». ان البعد الاجتماعي ـ السياسي امر لا يمكن أن يتطرق اليه الشك، وهذا يستلزم إقامة حكومة هي قاعدة من القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الذي حمله الاسلام الى البشر. ذلك ان الاسلام لا يقبل الفوضى ولا يسمح بأن تبقى الجماعة الإسلامية بلا إمام. ولا شك في أن من «ظن ان الدين، أو بعبارة أدق الإسلام، لا يعرض للسياسة أو أن السياسة ليست من مباحثه فقد ظلم نفسه وظلم علمه بالإسلام» الذي هو شريعة الله. ان الدولة الإسلامية صاحبة «دعوة» و«رسالة» لا تقوم في تشكيل إدارة أو حكومة مادية عاطلة صماء لا روح لها، وإنما في ظل «حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها»، أي في ظل «دولة». وأن الخطأ الأكبر الذي وقع فيه المسلمون يكمن في أنهم قد نسوا هذا الأساس ففصلوا، عمليا، الدين عن السياسة، برغم اعترافهم بالارتباط الدقيق بينهما. ومع ان الدستور المصري ينص صراحة على أن «دين الدولة الاسلام» إلا أن هذا النص «لم يمنع رجال السياسة وزعماء الهيئات السياسية ان يفسدوا الذوق الإسلامي في الرؤوس، والنظرة الاسلامية في النفوس، والجمال الاسلامي في الأوضاع، باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائما بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة. وهذا أول الوهن واصل الفساد». اما الحل فيكمن، على وجه التحديد، في إقامة «سلطة» أو «حكومة اسلامي") تقوم على القواعد التالية: مسؤولية الحاكم، وحدة الأمة الروحية والاجتماعية في إطار «الأخوة»، احترام إرادة الأمة والالتزام برأيها وإرادتها. والتطبيق السليم لهذه القواعد يخلق التوازن في المجتمع. ووظيفة «الهيئة التمثيلية للأمة» أن تسهر على ضبط هذه القواعد ورعايتها. وهذا لا يعني بالضرورة اللجوء إلى «الأحزاب» لفرز هذا «التمثيل» لأنه على الرغم من أن أحد اسس «النظام النيابي» يكمن في «الأحزاب» إلا أن من الممكن تحقيق هذا النظام بدون اللجوء إلى الأحزاب، أي بنظام تمثيلي انتخابي «مقيد» يكون فيه المنتخَبون الذين سيناط بهم «الحل والعقد» أكفياء أحراراً من كل ضغط أو سيطرة تمليها قوة خارجية ويكون لدعاواهم الانتخابية معايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخل بها[1]. وبهذا يقترب حسن البنا اقترابا ملموسا من التصور الديموقراطي الغربي، حتى انه ليصرح هو نفسه بانه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم،

---

(١) حسن البنا: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الاسلامي ـ نظام الحكم (مجموعة رسائل . . ، ص ٣١٧ ـ ٣٣٣).

وانه، بهذا الاعتبار، «ليس بعيدا عن النظام الاسلامي ولا غريبا عنه»[1]. وحتى في قضية مسؤولية الحاكم التي يذهب فيها النظام الاسلامي الى أن رئيس الدولة هو المسؤول، وله ان يفوض السلطة الى غيره كما بين الماوردي في (الأحكام السلطانية) بشأن «وزارة التفويض» و«وزارة التنفيذ»، حتى في هذه القضية مذهب الاسلام، في رأي حسن البنا، يجد ما يقابله في الدساتير الحديثة، وفي دستور الولايات المتحدة بالذات.

لكن حسن البنا لا يفصّل في نظام الحكم والدولة ويكتفي بهذه المبادىء القليلة التي سيستنير بها من بعده كتاب (الأخوان) السياسيون، وفي مقدمتهم عبد القادر عودة، الذي يمكن اعتباره «المنظر السياسي» الأكبر لجماعة (الأخوان)، وأول من وضع كتابا كاملا عن المسألة السياسية تكلم فيه على الحكومة الاسلامية ووظيفتها ومميزاتها وعلى الخلافة وشروط انعقادها، وعلى الشورى والسلطات في الدولة الاسلامية[2].

III ـ «لمن الحكم؟» ذلك هو السؤال المركزي عند عبد القادر عودة. والجواب عنه ليس عسيرا: «لله الحكم والأمر»! وما على البشر الذين «استخلفهم» الله في الأرض إلا ان يطيعوا أمره وان ينتهوا بنهيه وأن يتحاكموا إلى ما انزل ويحكموا به، لأن «استخلافهم» مقيّد باتباع شريعة الله، ولأن القرآن الذي أنزله على نبيِّه إنما أنزله ليكون دستور البشرية وقانونها الأعلى، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك «هم الكافرون»، وأولئك هم «الظالمون»، وأولئك هم «الفاسقون»[3]

والحكم هو «الأصل الجامع في الاسلام والدعامة التي يقوم عليها الاسلام». لأن الاسلام «ليس عقيدة فقط ولكنه عقيدة ونظام، وليس دينا فحسب وإنما دين ودولة»[4]. «وكل امر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية.. وقيام الاسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبيّنها الرسول يقتضي قيام دولة إسلامية تقيم الاسلام في حدوده المرسومة». وأكثر ماجاء به الاسلام من أحكام عملية لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد وإنما هو اختصاص الحكومات، «وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الاسلام ومقتضياته وأن الاسلام دين ودولة». «والدولة المثالية في الاسلام هي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢٢.

(٢) أنظر كتابي: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٢.

(٣) عبد القادر عودة: الاسلام وأوضاعنا السياسية، ط ١، ١٣٧٠ هـ/١٩٥١، ص ٥٥ ـ ٥٩ (من الطبعة الثانية).

(٤) المرجع نفسه، ص ٦١.

الدولة التي تقيم امور الدنيا بأمر الدين» فلا يقوم الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين[1].

وإذا كان الأصل في الحكومات انها «ضرورة اجتماعية لا مفر منها»، فقد وجب ان تكون الحكومة اسلامية. وهذا لا يعني ان يكون الحكام مسلمين وإنما يعني أنهم «يجب أن يتحاكموا الى الاسلام ويتخذوا القرآن دستورا للحاكمين والمحكومين». فوظيفة الحكومة هي «إقامة امر الله» والحكم بما انزل الله ولهذا وجبت طاعة المحكومين لحكوماتهم والقائمين عليها ما أطاع هؤلاء امر الله، وإلا خلع المحكومون طاعة الحكومة.

والحكومة الاسلامية حكومة فريدة متميزة، فيها ثلاث صفات لا توجد في غيرها. الأولى انها حكومة قرآنية، القرآن ـ كلام الله ووحيه ـ دستورها الأعلى؛ الثانية انها حكومة شورى مقيدة بالشريعة؛ الثالثة انها حكومة خلافة أو إمامة بمعنى «الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم»، إذ الخلافة والمُلك والإمامة العظمى مترادفات تدل على الرئاسة العليا للدولة ولا تدل على شيء أكثر من ذلك[2].

والحكومة «نائبة عن الجماعة لتقيم فيهم امر الله ولتشرف على مصالح الجماعة». والخليفة أو الإمام هو «ممثل الحكومة الأول» فهو إذن نائب عن الجماعة كلها في وظيفة الخلافة التي جعلت لإقامة الشرع. «وما أقامت الجماعة الخليفة إلا ليكون نائبا عنها، وما استمد ولا يستمد سلطانه إلا من نيابته عن الجماعة التي أقامته والتي تملك حق مراقبته ومنعه من الخروج على حدود نيابته»[3].

وولاية الخلافة لا تتم إلا باختيار الجماعة للخليفة، لا لأن ذلك ضرورة اجتماعية منطقية ولكن لأن القرآن الكريم فرض على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم. واختيار الخليفة على هذا الوجه يؤكد ان الخلافة ليست إلا «عقد نيابة» بين الجماعة والخليفة، تكل الجماعة الى الخليفة القيام بأمر الله وإدارة شؤونها في حدود ما أنزل الله، ويقبل الخليفة ان يقوم بالأمر في الجماعة طبقا لما أمر به الله. وما دام الخليفة قائما بأمر الله وعلى قيد الحياة فهو خليفة، لا حد لمدة ولايته. فاذا خرج على أمر الله أو قامت فيه صفة

(١) المرجع نفسه، ص ٦٨ .
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٧ .
(٣) المرجع نفسه، ص ٨١ .

تستوجب العزل كان للجماعة عزله وتولية غيره. وإذا مات انتهت ولايته بموته[1].

وبهذه الاعتبارات يصح القول أن الحكومة الاسلامية ليست حكومة «مستبدة مطلقة»، لأنها مقيدة بدستور القرآن؛ وهي «ليست من نوع الحكومات القانونية» التي تخضع لأنظمة البشر لأن أحكامها من عند الله ثابتة دائمة لا تماشي اهواء الحكام أو المحكومين. «وإذا كان أساس الحكومات النيابية في العالم هو الشورى، إلا أن الشورى في الحكومات الاسلامية لا تشبه في شكلها ولا نوعها ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية»[2]. وإذا كان من وظيفة الحكومة الاسلامية أن تقيم الدين «فأنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات تيوقراطية، إذ أن الحكومة الاسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة، وهي لا تصل للحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة «ما دام ان الاسلام لم يسلب البشر حريتهم في العمل ولم يملك عليهم كل امرهم بل ترك لهم «ان ينظموا انفسهم وأن يرعوا مصالحهم الخاصة والعامة وأن يعدوا لمستقبلهم ما يشاؤون من الخطط التي تؤدي الى رقيهم وإسعادهم وتفوّقهم»، إذ أن «نصوص القرآن جاءت بالأحكام الكلية ورسمت المناهج العامة للحكم والادارة وتركت ما دون ذلك لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها»[3]. لا بل انه ليمكن القول في غير تجوز، ان الاسلام ترك للبشر الحرية كاملة فيما يأخذون وما يدعون، ولم يقيدهم إلا بأن تكون حياتهم قائمة على الفضائل حتى يحيوا حياة فاضلة تسودها العدالة والمساواة والحب والتضامن وغير ذلك من المبادىء الإنسانية العليا التي لم يعرفها أهل الأرض إلا عن طريق السماء ورسالات الأنبياء[4].

وكذلك يختلف نظام الحكم الاسلامي عن الديمقراطية في أنه «لا يترك مقياس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الانسانية في يد البشر يرسمون حدودها»، وإنما هو الذي يضع المقاييس العلوية للحياة البشرية. وإذا كان نظام الاسلام يتفق مع النظام الجمهوري في اختيار الرئيس الأعلى للجمهورية فانه يباينه في السماح بانتخاب رئيس الدولة لمدى الحياة، مثلما يباين النظام الملكي في تركه للجماعة أن تختار للحكم من تراه

(١) المرجع نفسه، ص ٨١ - ٨٢

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٢ - ٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٤.

أصلح الناس له وأقدرهم عليه.

وبكلمة النظام الاسلامي نظام فريد في نوعه، لا يماثله أي نظام آخر قديم أو حديث. صحيح أن المسلمين انفسهم «لم يطبقوا النظام الاسلامي بعد وفاة النبي إلا في عهد الخلفاء الراشدين ثم حولت الأهواء هذا النظام الإلهي الى مُلك عضوض لا يتورع ان يعطل احكام الاسلام». لكن الدولة استكملت اركانها في عهد الرسول نفسه إذ بني السلطان المادي على أساس من السلطان الروحي وتمت له أركان الدولة الأربعة التي يتكلم عليها الفقه الدستوري والإداري: الشعب، الاستقلال السياسي، الاقليم، السلطان اوالسيادة. أما غياب التنظيمات الداخلية للدولة مما يتصل بتعيين القضاة والولاة والميزانية والدواوين، وأما السكوت عن التحدث عن نظام الحكم وقواعد الشورى - وعليه استند من حاول أن يشكك في تكوين الدولة الإسلامية في عهد الرسول (يعني علي عبد الرازق) - فلا يطعن، حتى لو فرضنا جدلا صحته، في وجود هذه الدولة القائمة فعلا بقيام أركانها[1].

ويجهد عبد القادر عودة بعد هذا في ان يستكمل صورة الدولة الاسلامية بالتفصيل في ثلاثة أمور: الخلافة أو الإمامة العظمى، والشورى وسلطة الأمة، والسلطات في الدولة الاسلامية.

وجملة آراء عبد القادر عودة في الخلافة، أو رئاسة الدولة الاسلامية، لا تخرج عما قرره الفقهاء وأصحاب (الأحكام السلطانية) وابن خلدون. وهو لا يبتعد عنهم إلا في قضايا قليلة. فوظيفة الخليفة هي «إقامة الإسلام» أي إقامة شؤون الدين وشؤون الدولة في الحدود التي رسمها الإسلام، إذ الخلافة «رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي (ﷺ)» أو «حراسة الدين وسياسة الدنيا». وإقامتها «فريضة» يأثم المسلمون بتركها، كماأنها «واجبة عقلا» على ما يذهب اليه الأيجي في (المواقف). والشروط الواجبة في الخليفة او الإمام هي: الاسلام، والذكورة، والتكليف، والعلم والعدل، والكفاية، والسلامة، والقرشية. وهذا الشرط الأخير مختلف عليه. «وليس ثمة ما يمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة» أو «ظروف الحياة التي تتغير بمرور الأيام». اما انعقاد الإمامة فليس لها إلا طريق مشروع واحد هو «اختيار اهل الحل والعقد» للإمام أو الخليفة» وقبول الامام أو الخليفة لمنصب الخلافة»، فهي إذن «عقد» بإيجاب وقبول:

(١) المرجع نفسه، ص ٩٧.

الإيجاب من اولي الأمر في الأمة أو أهل الشورى، وهو عبارة عن اختيار الخليفة، والقبول من جانب الخليفة الذي اختاره أولو الرأي في الأمة. أما «إمامة التغلب» التي اثبتها بعض الفقهاء فقد أدت إلى أشد الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين وهدم قواعد الاسلام، «ولو علم الفقهاء الذين اجازوها ما سوف تؤدي اليه لما اجازوها لحظة واحدة». والأمر نفسه يقال في الرضى بـ «ولاية العهد» التي ابتدعها معاوية قياسا على «الاستخلاف» الذي أجراه ابو بكر لعمر، فان الاستخلاف ليس إلا «ترشيحا» من اهل الحل والعقد أو «توجيهاً» لهؤلاء، اما ولاية العهد فتخرج عن ذلك وتخون مصالح الأمة الاسلامية وتسلبها حقها في اختيار الحكام وعزلهم، والسكوت عليها سكوت على الباطل، وخروج على امر الله[1]. وسلطان الخليفة، الذي هو اصلا فرد ينوب عن الأمة، مستمد من النيابة عن الأمة الاسلامية، وحكومته تعتبر نائبة عن الجماعة، وللأمة أن توسع حدود سلطان الخليفة او تضيقها او تقيدها بقيود وإذا ما خرج على رأيها لم تجب له الطاعة. وللخليفة أو الإمام الأعظم ان يستعين بغيره للقيام بشؤون الدولة: وزراء ومديرين وقضاة وموظفين من كل نوع. وهؤلاء يعتبرون، شرعا، نوابا عن الأمة لا ينعزلون بعزل الخليفة أو موته طالما انهم يؤدون عملهم على الوجه الصحيح. وليس للخليفة قداسة او امتياز عن غيره بأي شيء. ولا شيء يعفيه من تحمل مسؤولية اخطائه، فهو خاضع للعقاب كأي فرد آخر من أفراد الأمة. ونيابته عن الأمة في إقامة الشريعة ليست موقوتة بمدة معينة وهي تمتد ما طال عمر الخليفة وكان قادرا على مباشرة عمله ولم يأت بما يستوجب عزله من النيابة؛ وذلك يكون «إذا تغير حاله»، أي إذا انتفت عنه بعض الصفات التي اختير للخلافة بسبب توافرها فيه، وبخاصة حدوث «جَرْح في عدالته»، وهو الفسق، أو حدوث «نقص في البدن»: كنقص الحواس أو فقْد الأعضاء أو نقص التصرف بأن تفلت الأمور من يده ويستبد به غيره أو أن يصير مقهوراً في يد عدو لا يستطيع الخلاص منه. وكل هذه الأمور قد فصّل فيها الماوردي والفراء وابن حزم وغيرهم.

والشورى دعامة مركزية لا من دعائم الإيمان فحسب وإنما بوجه خاص من دعائم الحكم الاسلامي، وهي واجبة على الحاكمين والمحكومين، وقد قرر الفقهاء انها من أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها وأن من تركها من الحكام وجب عزله. غير أن الشورى ليست مطلقة وإنما هي مقيدة بنصوص التشريع الاسلامي وروحه، لا تقع إلا

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٨

في ما لم يرد فيه نص بشرط الا تخرج عن حدود الاسلام. ولها قواعد: الأولى انها حق مقرر للحاكمين والمحكومين؛ الثانية انها من واجبات الحكام وليست حقا لهم؛ الثالثة انه يجب ان تقوم على الإخلاص لله ولرفع شأن الاسلام فحسب؛ الرابعة ان المعوّل عليه فيها رأي اكثرية المشيرين لا جميعهم؛ الخامسة أن تنصاع الأقلية التي لم يؤخذ برأيها لرأي الأغلبية. فاذا طبقت الشورى تطبيقا سليما تحقق صلاح العالم وأمكن تفادي الاخفاق الذي منيت به النظم الديمقراطية والديكتاتورية على حد سواء.

لكن من هم، على وجه التحديد، اهل الشورى؟ انهم أهل الحل والعقد وذوو الرأي في الأمة الاسلامية «من الملمين بالشريعة الاسلامية وبالعلوم والفنون والصناعات وغيرها مما يتعلق بمصالح الأمة». وتحديد عددهم وطريقة اختيارهم يرجع إلى ظروف الزمان والمكان. لكن ينبغي ان تتوافر فيهم: العدالة والعلم بمعناه الواسع والرأي والحكمة. اما سلطانهم فهو سلطان الأمة نفسها لأنهم في الواقع نوابها واصحاب الرأي والنفوذ فيها والممثلون لإرادتها. والحكام «ملزمون بتنفيذ ما تفضي اليه الشورى وبأقامته على الوجه الذي ارتضاه ممثلو الأمة.. وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم»[1].

أما السلطات في الدولة الاسلامية فتكاد لا تخرج عن خمس:

١) السلطة التنفيذية، ويقوم عليها رئيس الدولة وهو الإمام ويختص بها وحده مع من يستعين بهم من وزراء وولاة وغير ذلك؛

٢) السلطة التشريعية، وهي لأولي الأمر والرأي في الأمة، اي للإمام وأهل الشورى؛

٣) السلطة القضائية؛ ويمثلها القضاة الذين يُوليهم الإمام بصفته نائباً عن الأمة؛

٤) السلطة المالية، والإمام هو الذي يعين القائمين عليها ويعزلهم ويُراقبهم؛

٥) سلطة المراقبة والتقويم، وهي سلطة الأمة جمعاء في مراقبة الحكام وتقويمهم وينوب عن الأمة في القيام بها أهل الشورى والعلماء والفقهاء.

تلك هي نظرية الدولة الإسلامية عند عبد القادر عودة. وفي إطار هذه النظرية دارت تقريرات الكتاب الذي يأخذون بالخط الذي رسمه اصلا حسن البنا، من أمثال عبد الكريم الخطيب وطه عبد الباقي سرور ومحمد يوسف موسى ومحمد المبارك ويوسف

(١) المرجع نفسه، ص ١٧.

القرضاوي. فعند هؤلاء جميعا تقرير صريح ان الاسلام دين ودولة، وان نصب خليفة أو إمام يقوم على تنفيذ الشريعة أمر واجب، وأن مصدر السيادة والسلطة في الدولة هو الأمة، وان وظيفة الحكومة الإسلامية حراسة الدين وسياسة الدنيا، وأن النظام الاسلامي هو نظام متميز: لا هو ثيوقراطي ولا ملكي وإنما هو نظام إسلامي فحسب[1]. وعلى الرغم من اقتراب هؤلاء الكتاب عند كثير من النقاط من المفهوم الديمقراطي للدولة إلا أنهم يحرصون على الارتداد عنه إلى مفهوم النظام «المتميز» الذي هو تركيب فريد بين «الديني» و«الدنيوي». وهم لهذا لا يخفون ميلهم إلى مصطلح الخلافة أو الإمامة برغم تأكيدهم ان المقصود مجرد «الرئاسة» و«السياسة» بحسب قواعد الشرع. وربما امكن القول أن محمد المبارك يقدم لنا الصورة النهائية لفهم اصحاب هذا التيار لنظام الحكم الاسلامي، وهو فهم يجد في مؤلفات أبي الأعلى المودودي صيغته القصوى[2].

إن السؤال الأول عند محمد المبارك هو: هل الاسلام، في ذاته وفي أصل تعاليمه ومتطلباته، يقتضي من المؤمنين به إقامة دولة، على أساسه؟ والجواب عنده لا شك فيه. إذ كل القرائن تشير إلى ضرورة هذه الدولة: فمن وجه أول يتضمن القرآن احكاما لا يتصور تنفيذها دون حكم أو دولة تأخذ بها وتعمل على تنفيذها كأحكام الحدود وأحكام الميراث والزكاة والدعوة الى الجهاد والأحكام المتصلة بالحاكم نفسه وبالرعية. ومن وجه ثان لا بد للتصور العام للوجود الذي صاغه القرآن من أن يتحقق في إطار حيوي واجتماعي ينميه ويرعاه ويغذيه، وهذا لا يتم إلا بدولة إسلامية. ومن وجه ثالث كثيرة هي الأحاديث النبوية التي تُلزم بأن يكون الحكم إسلامياً. وأخيرا ان النبي نفسه قد أقام دولة أجمع على حفظها واستمرارها المسلمون جيلا بعد جيل[3].

والغاية من إقامة الدولة الاسلامية «حماية مبادىء الاسلام، وخاصة عقيدة التوحيد التي هي الوسيلة الايجابية لتحرير الانسانية، وتنفيذ شرائع الاسلام لقيام المجتمع

---

(١) أنظر عبد الكريم الخطيب: الخلافة والامامة، دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٦٣؛ محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الاسلام، ط ٢، دار المعرفة ١٩٦٤؛ طه عبد الباقي سرور: دولة القرآن، المكتبة العلمية ومطبعتها، القاهرة ١٩٦١.

(٢) أبو الأعلى المودودي: نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، بيروت ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م.

(٣) محمد المبارك: نظام الاسلام ـ الحكم والدولة، دار الفكر، ط ٤، ١٩٨١، ص ١٢ ـ ١٨.

الانساني على أسس العدالة والتعاون والتكامل والمثل الأخلاقية العليا»[1].

ودولة الإسلام دولة «عقائدية»، أو «ايديولوجية»، لها مبادىءومفاهيم «عقائدية» تقوم عليها وتضمن تنفيذ الأسس التي تقام عليها: من كرامة انسانية ومساواة وتقيد بأحكام الشريعة ورعاية لمبدأ «الاستخلاف في الأرض»، وأخوة في العقيدة والإيمان[2].

غير أن الإسلام لم يفرض شكلا من اشكال الحكم محدد التفاصيل والجزئيات وإنما قدم «مبادىء عامة» وقواعد عامة هي أهداف مثالية تتطلع الانسانية الى تحقيقها، وترك التفصيلات الجزئية والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتملها هذه المبادىء والقواعد لاجتهاد البشر حسب اختلاف اطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم[3]. أبرَزُ هذه المبادىء الرجوعُ إلى رأي الأمة في تعيين الحاكم او رئيس الدولة، بطريقة الاختيار القائم على «عقد» بين الحاكم والأمة وعلى البيعة له، والالتزامُ بقواعد الشريعة وأحكامها في الأمور التي ورد فيها نص أو حكم وبالتشريع الاجتهادي المرهون بالشورى في ما لا يوجد فيه نص، ومبدأُ الشورى، ومسؤوليةُ الحاكم أمام الله وأمام الأمة التي لها حق محاسبته ومراقبته ونقده، والمساواةُ بين الناس، والعدلُ، وحقوقُ الانسان من حماية للنفس والأعراض والعقول والأموال والاخلاق والدين، والتكافلُ الاجتماعي، والطاعةُ للسلطة والحاكم في مقابل التزامه بالشريعة، وفي كل ما يكون فيه للمسلمين مصلحة[4]. أما استخدام مصطلح (نظام الخلافة) للإشارة الى نظام الحكم الاسلامي فلا ينبغي ان يفهم منه أكثر من معنى الاشارة الى «رياسة الدولة على الطريقة الاسلامية»، وهو لا يعني الا مجموع «المبادىء الأساسية التي جاء بها الاسلام في مصدريه الأساسيين القرآن والسنة، واستنبطه منها علماء المسلمين في كل عصر، في ميدان الحكم والدولة»[5].

ومع ذلك يفصل محمد المبارك في عناصر تكوين الدولة ويردها إلى ثلاثة : السلطة أو جهاز الحكم الذي يرأسه «رئيس الدولة» أو «الإمام» أو «الخليفة»؛ والشعب الذي تسوسه هذه السلطة ؛ والأرض التي يجري فيها حكم هذه السلطة . ويبحث المبارك في

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣ .
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤ - ٢٨ .
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩ وص ٥٢ .
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩ - ٥٠ .
(٥) المرجع نفسه، ص ٥٦ .

هذه العناصر الثلاثة فيحدد طبيعة السلطة والخلافة بالإحالة إلى مفاهيم الماوردي ، ويبين مهمات رئيس الدولة وشروط اختياره بما لا يخرج عما ورد في كتب (الأحكام السلطانية) وعما سبق أن أشار اليه عبدالقادر عودة. ثم يتكلم على السلطات وجهاز الدولة ويتبنّى التمييز الحديث بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية[1] . ويتابع القاضي أبا يعلى الحنبلي وابن تيمية في مسألة وظيفة الدولة فيجعلها في « تأمين الأمن الداخلي والدفاع الخارجي » ، وفي إقامة العدل القضائي وفي تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع ، وفي نشر دعوة الاسلام بالجهاد، وحمايته من كل انحراف - وهو ما يسميه بالوظيفة « العقائدية الاخلاقية » - وفي تولية القائمين بوظائف الدولة وشؤونها من أهل الكفاية والأمانة .

ويتكلم المبارك على الأمة من حيث هي عنصر مكون ثان للدولة فيرى أن الأمة في المفهوم الإسلامي «مجتمع إنساني يقوم على الأساس العقائدي المشترك »[2] . ويؤكد أن هذا المفهوم « مفهوم انساني » يباين المفهوم القومي « المتخلف » ، « الجامد » للأمة ، ويتفق تماماً مع الاتجاه السائد في عالم اليوم من نبذ للتجمعات القومية وتوجه نحو التجمعات القائمة على الأفكار والنظم العقائدية . وهذه الأمة التي تقوم عليها الدولة لها حقوق ترعاها الدولة إذ ليس الحكام إلا « وكلاء » أو « نواباً » للأمة ، وهذه الأمة - أو الشعب - هي صاحبة السلطة وان لم تكن مصدراً للتشريع إلا في ما دخل في باب الاجتهاد والرأي فيما لم تحدده المصادر الأصلية للشريعة. ومن حقوق الإنسان في هذه الدولة : حق الحياة وحفظ النفس ، وحق التملك والكسب وحق المساواة ، والحرية الشخصية في حدود الشرع ، وحرية الدين والاعتقاد والتفكير والرأي والنقد والحرية السياسية[3] . لكن الحقيقة هي أن هذه الحريات التي يقررها محمد المبارك تظل حريات مقيدة بمبدأ عدم الخروج على عقيدة الدولة أو الدعوة إلى عقيدة أخرى مخالفة إذ هذا « تمرد » على نظام الدولة ودعوة للانتقاض عليها وإلى ازالة صفتها الاسلامية ، وما على الذين يكفرون بالاسلام وعقيدته وشريعته إلا أن يخرجوا من انتمائهم لدولة تقوم على أساسه ومن مجتمع يؤمن به ومتماسك على أساسه الى دولة أخرى ومجتمع آخر[4] . وفي رأى محمد المبارك أن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧٩ - ٨٥ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٥ - ١٢٤ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ١١٧ .

أية حرية تمارس في الدولة الإسلامية لا يجوز لها أن تخرج عن المقاييس التي حددها الإسلام أو أن تتعرض للرسالة الأساسية المنوطة بالدولة: رسالة الدعوة إلى الإسلام وحمايته ونشره وضمان سيادته سيادة مطلقة في جميع مرافق الحياة الاجتماعية. وأخيراً يتبنى محمد المبارك في أمر أرض الدولة، وهي العنصر الثالث المكون للدولة، التمييز القديم بين (دار الإسلام) و(دار الفكر) ويعتبر أن كل ما سوى دار الاسلام فهو دار كفر أصحابها إما في «حال هدنة وسلم» مع المسلمين بسبب معاهدة معقودة، وأما في «حال حرب» فهي بذلك دار حرب. وأما أرض الدولة الإسلامية فتحصل لها بأحد سببين: فإما أن يسلم أهلها وهم عليها فتصبح دار إسلام، وإما أن يفتحها المسلمون فيقوم فيها حكم الدولة الإسلامية وتطبق فيها أحكامها. وعلى الدولة والأفراد حماية حدود هذه الدار بالقوة، وعلى المسلم الإقامة فيها. أما السكنى في دار الكفر فلا تجوز إلا لسبب عارض[1].

ويخلص المبارك من هذا كله إلى تحديد خصائص الدولة الاسلامية بالصفات التالية: الدولة في الاسلام دولة عقائدية رابطتها عقيدة وفكرة ونظم وتشريع ينبثق عنها في إطار مبدأ واحد؛ والدولة الإسلامية أخلاقية إنسانية لا تهدف إلى السيادة أو تجميع الثروة أو المجد العسكري وإنما إلى تحرير الانسان من جميع العبوديات وربطه برابطة عليا هي « الخضوع لله وحده واقامة العدل بين الناس جميعاً » ؛ والدولة الاسلامية دولة حضارية ذات فعاليات علمية وعملية ، مادية وعقلية ونفسية ، وإنسانية عالمية ؛ وهي دولة ثابتة الأسس متطورة الأشكال تبعاً لاختلاف الأحوال وتبدل الأطوار الاجتماعية الثقافية[2] .
والحقيقة أنه عند هذا المستوى من التعميم يصبح الاتفاق بين « الدعاة السياسيين » وبين « علماء الدين » مطلقاً أو شبه مطلق[3].

IV ـ لكن صورة هذا التوتر الراديكالي الديني لا يمكن أن تكتمل في الحقيقة إلا بإدخال الإسهامات الأساسية التي قدمها مفكر فلسطيني نشط في القدس منذ مطلع الخمسينات ، مؤسساً « حزباً » سياسياً بمعنى الكلمة يهدف صراحة الى اقامة دولة اسلامية واعادة « الخلافة » ، ويعلن الحرب على جميع الأنظمة السياسية السائدة في العالم

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣٧ ـ ١٤٤ .
(٣) عبدالله غوشة : الدولة الاسلامية دولة إنسانية ، عمّان ، ١٩٧١ .

العربي على نحو لا هوادة فيه . ذلك المفكر هو تقي الدين النبهاني ، والحزب الذي أسسه هو « حزب التحرير الاسلامي » ، الذي يقابل عملياً ونظرياً « جماعة الاخوان المسلمين »

وترجع الكتابات والمنشورات الأولى لتقي الدين النبهاني وحزبه الى عام ١٩٥٢ . وقد حمل كتابه الأول عنوان (الدولة الاسلامية) . وفي هذا الكتاب ، الذي جاء بعد كتاب عبد القادر عودة (الاسلام وأوضاعنا السياسية) بعام واحد ، وضع النبهاني الخطوط العريضة الأولى لنظام الحكم الاسلامي . وفي العام نفسه نشر كتاباً آخر وسمه بـ (نظام الحكم في الاسلام) وحدد فيه بالتفصيل الكامل طبيعة هذا النظام وأجهزته ، ثم لم يلبث أن ذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه (نظام الاسلام) الذي اشتمل على فصل خاص بـ (مشروع الدستور) مكون من تسع وتسعين مادة تمثل المواد الأربع عشرة الأولى منه « أحكاماً عامة » للدستور. وهذا كله يقدم لنا أول مخطط كامل جاهز للدولة ونظامها ظهر في الفكر الاسلامي المعاصر ، وهو مخطط يتفق مع معظم الأفكار التي أشار إليها عبد القادر عودة ، غير أنه أكثر تحديداً ودقة وضبطاً ووضوحاً واكتمالاً وراديكالية . وعلى الرغم من أن أفكار النبهاني كانت منذ مطلع الخمسينات هي الأفكار التي تميز بها دعاة حزبه الذي انتشر انتشاراً واسعاً في حقبة الخمسينات في منطقة الشرق الأوسط العربية (فلسطين والأردن وسورية ولبنان والعراق) ، إلا أن من المؤكد أن هذه الأفكار قد كان لها تأثير واضح على عدد من مفكري (الاخوان المسلمين) من أمثال سيد قطب ومحمد المبارك وغيرهما، وذلك على الرغم من التباين المنهجي بين هاتين الحركتين اللتين تنطلق احداهما من عملية تغيير الفكر والمفاهيم وبناء الدولة من أجل تحقيق « النهضة »، بينما تنطلق الأخرى من عملية التغيير الأخلاقي والتربوي «الديني» الشامل أي السلوكي للفرد من أجل إصلاح المجتمع والنهوض به .

يؤكد تقي الدين النبهاني أن الاسلام جاء للعالم بمفاهيم جديدة عن الكون والانسان والحياة والقيم تخالف المفاهيم القديمة كل المخالفة ، وفرض على المسلمين لا تغيير مفاهيمهم القديمة بالالتزام بالمفاهيم الجديدة فحسب وإنما أيضاً تغيير المفاهيم القديمة عند باقي الناس ، وذلك بأن حمّلهم مسؤولية هذا التغيير من خلال نشر دعوة الاسلام . وقد جعل الاسلام مهمة المسلم الأصلية في الحياة هي حمل هذه الرسالة والدعوة لها وجعل المثل الأعلى للحياة عند المسلم رضوان الله الذي لا ينال إلا بعمل المسلم من أجل « هداية الانسانية إلى الاسلام » . وهذا لا يتأتى إلا بفضل « سلطان » أو « سلطة » تقوم

عليه ، وهذه السلطة هي « الدولة الاسلامية » . ويؤكد النبهاني أن من طبيعة الدعوة الاسلامية أنها « تقسر الانسان والدولة على القيام بتبليغها » إلى الناس كافة ، لذا « كانت مهمة الدولة الاسلامية منذ اللحظة الأولى لانشائها وإلى أن تقوم الساعة هي تطبيق الاسلام وحمل رسالته للعالم حتى يعم الناس جميعهم . ومن هنا كان المسلمون قادة الدنيا وكانت الدولة الاسلامية قائدة العالم لخيره وسعادته لما في الاسلام من مؤهلات العبادة وأسباب السعادة »[1] .

ويرى تقي الدين النبهاني أن الدول التي تحكم العالم اليوم ، رأسمالية واشتراكية، تقوم على أساس مادي بحت وتطبق أنظمة منبثقة عن عقلية مادية لا يراعى في تطبيقها أي وجه للروح، فهي تمكّن بذلك للحضارة المادية من أن تتحكم بالبشر . وهذا أمر قد أوقع البشرية في « أزمات روحية » انتجت شقاء نفسياً مهلكاً وشروراً منتشرة في كل مكان . « لذلك كان لا بد ، لانقاذ العالم ، من دولة تقوم على أساس روحي » وتمزج الروح بالمادة وتمكّن للحضارة الروحية وتجعلها هي السيد في الحياة، والدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تهيىء هذا الأمر الجليل، لذا كان قيامها أمراً لازماً.

وفضلاً عن ذلك فإن المسلمين اليوم في حالة من التأخر والانحطاط والبعد عن تعاليم الاسلام وأحكامه، وهم « خاضعون لنظام الكفر في بلادهم وتطبق عليهم أحكام الكفر وتتحكم فيهم الحضارة المادية ، وديارهم حسب حكم الشرع ديار كفر وليست ديار اسلام » . لذلك كان « لزاماً عليهم أن يقوموا بايجاد الدولة الاسلامية لتطبق عليهم أحكام الاسلام » ، وكان واجباً عليهم نصب رئيس للدولة هو الخليفة ، وجوباً شرعياً وعقلياً ، « لأن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به ، ولأن الحكم بما أنزل الله لا يكون ولا ينفذ إلا بوجوده ، ولأن جلب المنافع للأمة ودفع المضار عنها لا يتأتى إلا بوجوده »[2] . والمسلمون يأثمون جميعاً حتى يقيموا الدولة الإسلامية ويؤدوا البيعة لرئيسها[3] .

وليس المقصود دولة إسلامية شكلية أو مجردة وإنما دولة إسلامية تطبق أحكام

---

(١) تقي الدين النبهاني : الدولة الاسلامية ، مطابع المنار ، دمشق ، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٢ ، ص ٣٦ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٢ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٥٣ .

الاسلام باعتباره نظاماً منبثقاً عن العقيدة الاسلامية ومشبعاً بـ « الفكرة الاسلامية » و« النفسية الاسلامية » « والعقلية الاسلامية » . فبهذا « تنبعث حوافز الحياة من داخل النفس فتوجد البيئة الذهنية والنفسية والاجتماعية التي تكفل التشريعات والنظم والقوانين الاسلامية » ، وتحدث تحولاً « انقلابياً » لا تدريجياً ، إلى الحياة الاسلامية الكاملة[1] .

وليس لأحد أن ينكر أن الاسلام دين يقوم على الدولة ، أو أن يدعي أن دولة الاسلام هي دولة « روحية » فحسب أو أن الدين في الاسلام غير الدولة . فالشريعة الاسلامية تنادي صراحة بوجوب وجود الحكم والسلطان . وآيات الحكم والسلطان في القرآن دليل صريح على أن للاسلام دولة وأن الحكم ينبغي أن يكون بما أنزل الله . والتشاريع الحربية والسياسية والجنائية والاجتماعية والمدنية ماثلة في القرآن بوضوح ، فمن الذي يطبق ما فيها من أحكام ؟ وما العمل في النصوص التي هي صريحة في الحكم ؟ إن الاسلام نظام للدولة والحياة والأمة ولا يمكن للاسلام أن يكون موجودا إلا إذا كان حياً في دولة سياسية تنفذ أحكامه[2] .

لكن كيف تقوم الدولة الاسلامية ؟ ان الطريق الوحيد لاستئناف الحياة الاسلامية واقامة الدولة الاسلامية في رأي النبهاني هو « حمل الدعوة الاسلامية » إلى جميع الأقطار والمجتمعات وتثقيف المجتمعات بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة، وتفاعل «الدعاة» مع مجتمعاتهم من أجل إيجاد وعي عام بالإسلام ورأي عام له ومن أجل تحويل هذا التفاعل إلى « حركة كفاح » تستهدف ايجاد الدولة الاسلامية ، تماماً كما فعل الرسول ﷺ حين أنشأ الدولة الاسلامية أول مرة . وهذا يعني البحث عن إقليم يصلح لأن يكون نقطة ابتداء يبدأ منها العمل ، ثم يتخذ نقطة انطلاق لنشر الدعوة في أقطار العالم الاسلامي الأخرى ، وللنمو من أجل تكوين الدولة الاسلامية الكبرى التي تحمل رسالة الاسلام للعالم[3] . وحمل الدعوة الاسلامية يتطلب بناء قيادة فكرية اسلامية قوية صريحة جريئة تتحدى كل ما يخالف الاسلام من أوضاع ومفاهيم ، ولا تتساهل في تنفيذالإسلام تنفيذاً كاملاً ولا تفرط ولا تتساهل ولا تهادن أحداً في أية قضية من قضايا الدعوة[4] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٥٦ .
(٢) تقي الدبن النبهاني : نظام الحكم في الاسلام ، ط ٢ ، القدس ، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ ، ص ٣ ـ ٦ .
(٣) تقي الدين النبهاني : الدولة الاسلامية ، ص ١٦٢ .
(٤) تقي الدين النبهاني : نظام الاسلام ، ص ٥٦ .

ويقوم الحكم في الاسلام ، في رأي النبهاني على أربع قواعد : الأولى أن السيادة للشرع ؛ الثانية أن السلطان أو الحكم للأمة ؛ الثالثة أن نصب خليفة واحد لجميع المسلمين ، نائباً عن الأمة في الحكم ، هو أمر واجب على الأمة ؛ الرابعة أن للأمة حق الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة إذا توافرت شروط الاجتهاد ، أما حق التشريع فهو للخليفة وليس للأمة ، إذ له « أن يختار الأحكام الشرعية من أقوال المجتهدين ويلزم القضاة والحكام العمل بها دون غيرها ، وله أن يستنبط الأحكام باجتهاد صحيح ويلزم أتباعه العمل بها[1] . وفي كل الأحوال « الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة » ، فلهم عليه أن يرجع إليهم في أمورهم التي تجب فيها المشورة »[2] . ولأهمية الشورى القصوى جعل النبهاني (مجلس الشورى) الذي يرجع إليه الخليفة في أمور الأمة الركن الأول من أركان جهاز الحكم أو الدولة السبعة وهي : مجلس الشورى ، رئيس الدولة ، الهيئة التنفيذية (المعاونون) ، الجهاز الاداري ، الولاة ، القضاة، الجيش . وهو يؤكد أن هذه الأركان جميعاً قد أقامها النبي نفسه في الجهاز الذي نظمه للدولة الاسلامية . ولعل مما يجدر الوقوف عنده من أمر هذا الجهاز أن اعضاء مجلس الشورى ينتخبون انتخاباً ولا يصح أن يعينوا تعييناً لأنهم « وكلاء في الرأي عن الناس وهم يمثلون الأفراد والجماعات في أقطارهم وبقاعهم» . وكل مواطن في الدولة له أن يكون عضواً في مجلس الشورى رجلاً كان أو امرأة، مسلماً أو غير مسلم[2] . أما صلاحيات هذا المجلس فهي : إعطاء الرأي في التشريع ، ومراقبة الحكم ومناقشة الخليفة ومحاسبته في شؤون الحكم ، ومراقبة الولاة ومعاوني الخليفة . وللمسلمين من أعضائه ترشيح الخليفة ليتم للامة انتخابه ومبايعته . ورئيس الدولة « هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان أو الحكم وفي تنفيذ الشرع ، وهو الذي يضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ أي يجعلها قانوناً، وهو الذي يتولى أمور الأمة ويرعى شؤونها ، وليس هو رمزاً لها ولا مصدراً لسلطانها ، بل هو المنفذ لشرع الله ، ولا تعتبر رئاسته إلا إذا كانت معطاة له من الأمة ، ولا تجب طاعته إلا في حدود الشرع[3] » . ولرئيس الدولة صلاحيات واسعة في حدود الشرع : فهو الذي يعين أعضاء الهيئة التنفيذية والولاة ، وهو الذي

(١) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الاسلام ، ص ١٤ ـ ١٥ ، ونظام الاسلام ، ص ٨٣ .
(٢) تقي الدين النبهاني ، نظام الحكم في الاسلام ، ص ١٦ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٠ .
(٤) المرجع نفسه ص ٢٩ .

يعين جهاز الحكم كله ما عدا مجلس الشورى ، وهو الذي يجعل الأحكام الشرعية قوانين سارية ملزمة بتبنيه لها ، وهو الذي يضع ميزانية الدولة ، وله أمر اعلان الحرب وعقد الصلح والمعاهدات ، وله سائر المسائل المتعلقة بالسياسة الخارجية . « واعطاء رئيس الدولة هذه الصلاحيات الواسعة لا يعني مطلقاً أن له قداسة أو أن له حقاً إلهياً ، لأنه لا ينوب في سلطته عن الله ، بل ينوب في سلطته عن الأمة»، وللأمة كلها أن تحاسبه على تصرفاته . ومعْنيا الاستبداد والتقديس منفيان عن الخليفة[1] . أما مدة رئاسته فغير محددة بزمن وهي دائمة ما دام قائماً على تنفيذ الشرع غير مخل به فإن أخل وجب عزله . « ويعزل بحكم شرعي صادر عن هيئة قضائية هي محكم المظالم » ، إذ هذه المحكمة هي التي تستطيع أن تفصل في أمر تطبيقه أو عدم تطبيقه للاسلام ، وهي التي تفرق بين ما يوجب عزله وبين ما لا يوجبه . » « وإذا لم يخضع لحكم محكمة المظالم كان متمرداً على حكم الله ، وكان على المسلمين أن يخلعوه ، فقد حلت بيعته من أعناقهم »[2] . وإذا أصبح أن السلطان للأمة وليس لرئيس الدولة فان نظام « ولاية العهد » الذي أخذ به معاوية هو « نظام منكر » في النظام الاسلامي وهو مخالف له كل المخالفة ، وما فعله أبو بكر لعمر لم يكن ولاية عهد بل كان انتخاباً من الأمة في حياة رئيس الدولة ثم حصلت له البيعة[3] .

ولا يدع النبهاني ركناً من أركان الدولة إلا فصّل فيه ، مستلهماً على الدوام « عصر النبي » وكتب « الأحكام السلطانية»، ومستخدماً بعض المصطلحات القانونية الحديثة على طريقة عبد القادر عودة . وهو يبلور أفكاره في الدولة في صيغة مشروع للدستور تحدد مواده طبيعة نظام الحكم وأركانه السبعة (من المادة ١٥ حتى المادة ٩٩) ، والنظام الاجتماعي للدولة (من المادة ١٠٠ حتى المادة ١١٠) ، والنظام الاقتصادي للدولة (من المادة ١١١ حتى المادة ١٥٧) ، وسياسة التعليم (من المادة ١٥٨ حتى المادة ١٦٩) ، والسياسة الخارجية (من المادة ١٧٠ حتى المادة ١٨٢) ،[4] . ويتوج هذا كله بتكرار القول أن هذا النظام قد بني على أساس روحي هو العقيدة ، وأن هذه الدعامة هي أساس دولته وهي أساس شريعته . أما الأخلاق فليست هي أساس قيام المجتمع

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨ - ٣٩ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٤١ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٥ .
(٤) تقي الدين النبهاني : نظام الاسلام ، ص ٨٠ - ١١٣ .

والدولة وإنما هي نتيجة « للأفكار والمشاعر » وتـطبيق النظام أو تـطبيق الاسلام بصفـة عـامة[1] . أمـا « ضمانـة تطبيق الاسـلام » وحسن تنفيذه فهي « تقـوى الله » في نفس الحاكم . لكن لما كان الحاكم عرضة لأن تجافيه التقوى كان لا بد من « وسيلة ماديـة » تجبره على التنفيذ ، وهذه الوسيلة هي الأمة . « غير أن الأمة ـ وهي الوسيلة العملية في الدنيا لتنفيذ الاسلام بمراقبتها للحاكم ومحاسبتها له ـ تحتـاج إلى أن يقوم فيهـا « تكتل » يجسد الفهم العميق للعقيدة الإسلامية والخوف الشديد من الله، ويعمل على تثقيف الناس بالثقافة الاسلامية « المركزة » التي تبني « الشخصيـة الاسلاميـة » للأمـة . وهذا التكتل هو الذي سيوقظ الأمة يقظة دائمة ويجعلها تعيش من أجل المبدأ ومن أجل الدعوة له ومن أجل تطبيقه واستمرار تطبيقه . وهذا التكتل هو « الحزب المبدئي » الذي يقوم في الأمة على أساس الاسلام ويجعل من « الدعـوة » عمله الأوحد . وهـذا الحزب القـائد للامة سيكون « الرقيب » على الدولـة والحامـل لدعـوتها . وطـريقه لحمـل الدعـوة هو « الطريق السياسي »[2] . واذن فالضمانة الحقيقية لتطبيق الاسلام وحمل دعوته وإحسان تطبيقه هو « الحزب السياسي الاسلامي »[3] .

وتحقيقاً لهذا الغرض قام « حزب التحرير الاسلامي » في عام ١٩٥٢ ، ونهج نهجاً راديكالياً في دعوته «السياسية» لإعادة قيام الدولة الإسلامية، وفي نقده الاستفزازي العنيف للأنظمة السياسية العربية القائمة، واتخذ من «المجابهة» مع هذه الأنظمة ومع المجتمع نفسه سياسة مبدئية له، فنجم عن ذلك، ولأسباب أخرى لا يتسع المقام هنا لتحليلها، تضاؤل نفوذه وانحسار مداه على نحو يؤذن باندثاره.

ومع أن متابعة التأثيرات التاريخية لا تهمنا هنا بشكل خاص فانه من الضروري أن نلاحظ أن واحداً من التأثيرات الأساسية التي كانت لأفكار تقي الدين النبهاني قد تمثل في إحداث تعديل جوهري في فكر أحد مفكري (الاخوان المسلمين) البارزين جداً ، أعني سيد قطب . ذلك أن هذا المفكر الذيْ بدأ وجهتـه في مدرسـة (الاخوان) بـالاهتمام بقضية (العدالة الاجتماعية في الاسلام) ما لبث أن اكتشف دور « الفئـة المختارة » في

---

(١) المرجع نفسه ؛ ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(٢) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الاسلام ، ص ١٢١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .

(٤) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ٦٥

إحداث عملية التغيير. كما اكتشف أن مبدأ « حاكمية الله » الذي يقوم عليه النظام الإسلامي باسره لا يمكن أن يتحقق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب ضمن «الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً»[١]، وإنما ينبغي لتحقيقه قيام « وجود فعلي » للاسلام . وهذا لا يتأتى بالأفراد « المسلمين نظرياً » وإنما بأن « تتمثل القاعدة النظرية للاسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى . . . منفصلٍ ومستقلٍ عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أما محور التجمع الجديد فهو قيادة جديدة ترد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته » ، وتخلع كل ولاء للتجمع الحركي الجاهلي ، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي الحركي الاسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة[٢] التي تهدف إلى وضع حد للمصالحة مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان ، وإلى « نقل الناس من الجاهلية إلى الاسلام » : فإما إسلام ، وإما جاهلية ، وإما حكم الله ، وإما حكم الجاهلية ! ويترتب على هذا الموقف أن « المنهج الاسلامي في الحكم ينبغي أن يعامل المجتمعات القائمة معاملة المجتمعات الجاهلية أي أن مشاكلها ليست هي الأصل الذي ينبغي على الشريعة أن تلاحقه . فالاسلام « لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم » لأن الحاكمية ليست له ، والذين يستفتون ، بحسن نية أو بسوء نية ، في شأن المشكلات القائمة أو المستجدة ، هم هازلون . والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي يتخذ الاسلام شريعة له ولا تكون له شريعة سواه[٣] .

ونحن قد لا نتبين فقط في هذه الأفكار بذور نزعة « انشقاق » داخل الاتجاه العام لمنهج (الاخوان المسلمين) في الدعوة ـ قد لا تكون « جماعة المسلمين » (التكفير والهجرة) التي أعلن عن وجودها في مصر عام ١٩٨٠ إلا تجسيداً لها ـ وإنما نتبين فيها أيضاً وبصراحة رفض الاتجاه « الوسطي الاعتدالي » الذي يرضى بالصيغة القائلة : « مبادىء الشريعة الاسلامية مصدر رئيسي للدستور أو التشريع » ، أو بالصيغة القائلة : انها « المصدر الرئيسي للتشريع » . ان واقع الحال هنا هو ما عبر عنه كاتب راديكالي آخر هو يوسف القرضاوي حين قرر أن « الحل الاسلامي » المنشود يعني، على وجه

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٥ ـ ٦٧ .

(٢) سيد قطب : الاسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١٩٠ . وأنظر ايضاً كتابي : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ص ٤٢١ ـ ٤٢٦ .

(٣) يوسف القرضاوي : الحل الإسلامي فريضة وضرورة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٨٢ .

التحديد ، قيام « مجتمع اسلامي خالص للاسلام » ، شرطه الأول قيام دولة اسلامية أو حكم اسلامي خالص ، التشريع الاسلامي هو « الموجه الفذ » له وهو « المرجع الأوحد » لكل أحكامه[1] ، إن الحل الاسلامي هو « الذي يطوع كل الأوضاع وكل الأنظمة لأحكام الاسلام ، وليس هو الذي يطوع أحكام الاسلام لأوضاعه وأنظمته »[1] .

٧ ـ « الجدل » سيد الأحكام . فالقضية ونقيضها لا يمكن أن يظلا في حالة تقابل جذري كلٌ سادرٌ في مساره لا يلوي على شيء. ولا مفر من حد جديد يؤلف بينهما ويتجاوز تناقضهما ما أمكن. فبين قضية علي عبدالرازق التي ترد الدين إلى دائرة الروح وتنحى السياسة من عالمه ، وبين نقيضها الذي يجمع بين الطرفين ويجعل من اعادة الدولة الاسلامية والخلافة امرأ لا يخضع لأية صورة من صور التساهل أو المهادنة ، كان لا بد من خروج مركب وسيط يضع الأمور وضعاً آخر . وقد تبلور هذا المركب في تيارين أدعو أولهما بالتيار « التشريعي » ، وأدعو الآخر بالتيار « الانساني » .

وترجع بذور التيار التشريعي إلى علي أبو الفتوح الذي أكد في عام ١٩٠٥ أن المبادىء المقررة في الشريعة الاسلامية توافق الزمن الحديث، زمن التمدن والترقي ، وإن للأحكام والروابط التي في القوانين الحديثة الوضعية ما يقابلها في الأصول الاسلامية[2] . ثم ألح على الفكرة نفسها الشيخ عبدالعزيز جاويش الذي أطلق ، ربما لأول مرة ، الشعار : « الاسلام صالح لكل زمان ومكان»[3]. غير أن هذا التيار لم ينضج ويتخذ صيغته الأولى إلا مع أستاذ القانون المشهور عبد الرزاق السنهوري ، الذي بدت آراؤه ، باعتبار ما ، وجهاً من وجوه الارتكاس على نظرية علي عبد الرازق المتطرفة . فقد نادى الدكتور السنهوري ، بعد عام واحد من توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا ، بوجوب الرجوع الى الشريعة الاسلامية عند مراجعة التشريع المصري ، وطالب بعدم اقصائها من « مصادره » كما كان الحال عليه في القرن الماضي ، وأكد أن عددا من « مبادىء » الشريعة الاسلامية يعتبر متقدماً على الشرائع الغربية نفسها . وفي الوقت نفسه لا يشك الدكتور السنهوري في أن «الإسلام دين ودولة»، وأنه لا بد للدولة

(١) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .
(٢) على أبو الفتوح : الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية (خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع) ، مطبعة المعارف ، ١٩٠٥ ، ص ٥ ـ ٦ .
(٣) عبد العزيز جاويش : الاسلام دين الفطرة والحرية ، دار الهلال ، ص ٤٥ .

من «فقه» تستند إليه في تشريعاتها. وهذا الفقه هو الفقه الإسلامي الذي يعتبر «الكتاب والسنة» مصادره العليا. وهذه المصادر «تنطوي في كثير من الحالات على مبادىء عامة ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته». والقاعدة التي يختارها السنهوري في وضع القانون الحديث هي أنه ينبغي أن يشتق من الفقه الإسلامي بحيث يساير المدنية وروح العصر. فيجب أن يكون في منطقه وفي صياغته وفي أسلوبه فقهاً إسلامياً خالصاً لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية. كما أنه لا يجوز الخروج عن أصول الشريعة بدعوى أن التطور يقتضي هذا الخروج، فإن هذه الشريعة نفسها، بإقرارها الاجتهاد والإجماع، هي من الخصب بحيث تستطيع جن تجاري كل عوامل التطور[1].

وكذلك دعا أحمد حسين المحامي في عام ١٩٣٩ الى مراجعة القوانين التشريعية على ضوء الشريعة الاسلامية والى اعتبار الاسلام مصدراً للتشريع. وتابع هذا الخط، في العراق، عبد الرحمن البزاز إذ أنكر في عام ١٩٤٠ مذهب القائلين بإقصاء الشريعة الاسلامية عن قوانين البلاد، وأكد أن التشريع الاسلامي يؤمن بقانون التطور ولا ينكر تغير الأحكام بتبدل الأزمان، وانه بخصائصه التي ينفرد بها يتميز عن سواه من القوانين الحديثة ويعلو عليه. اما الخروج من حالة الانحطاط التي تعاني منها الأمة العربية والاسلامية فلا سبيل اليه إلا بدولة «عصرية قوية»، دولة «عصرية تقدمية» تؤمن بروح الاسلام.. دولة اسلامية لا كهانة فيها، اشتراكية لكنها في منجاة من غلواء الشيوعية، شورية لكنها مبرأة من نفاق الديمقراطية، حرة لكنها بعيدة عن تدني الفوضوية[2]. والدعوة الى «دولة إسلامية عصرية قوية» لا تعني عند البزاز الدعوة إلى تكوين وحدة سياسية إسلامية شاملة». كما لا تهدف الى «إرجاع الخلافة» فإن قيام هذه الوحدة هو أمر بعيد المنال، ومنصب الخلافة يمكن أن يتحول سريعاً إلى ما يشبه «البابوية» في العالم المسيحي الكاثوليكي، وهو ما يبرأ منه كل مسلم. وفضلاً عن ذلك فإن الخلافة، بالرغم من عراقتها كنظام اسلامي، ليست من أسس الدين التي لا يمكن ان تغير أو أن يستبدل بها نظام آخر تجتمع عليه الأمة ويكون فيه صلاحها. إذ الشورى وإجماع الأمة هما الأساس في هذه المسألة[3].

---

(١) انظر كتابي: أسس التقدم، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٦١ - ٣٦٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٦٣.

ويتفق علال الفاسي، الزعيم التاريخي لحزب الاستقلال المغـربي، مع عبـدالرحمن البزاز في ما ذهب اليه. وهو يدين ما يسميه بـ«الاسرائيليات الجديدة» التي تسربت مع علي عبدالرازق حين دعا إلى فصل الدين عن الدولة وخلق دولة داخل دولة، ويؤكد أنه لا يجوز إبعاد الدين عن دائرة الحياة الاجتماعية والسياسية لأن فصله عن هذه الدائرة يعني فصله عن «المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الاسلام للناس»، وهو «تحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض وإقامة العدل بين أفرادها»[1]. وهذا يعني أن تشريعات الدولة مدعوة إلى أن تصدر عن روح الشريعة الاسلامية وأحكامها. وفي هذا المجال أشرك الاسـلام أبناءه في «الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة»، أي أنه أشرك الفرد المسلم في «إنتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه»، مستخدماً بوجه خاص مادتي الاستحسان والمصالح المرسلة اللتين تفتحان الباب واسعاً للتطور الفقهي والتشريعي[2].

وهذا الدور الخطير الذي يقرره علال الفاسي للفرد المسلم في ميدان التشريع يماثله دور آخـر لا يقل خـطراً في علاقـة الدولـة بالأمـة. فإذا كـان صحيحاً في نـظام الحكم الإسلامي أن الله هو صاحب السيادة الأصلية وله الحكم أصلاً، فإنه صحيح أيضاً أن السيادة السياسية أو العملية هي للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات وإقالتهم. وبكلمة، الحكم لله، والسلطة للأمة. وقـانون الـدولة ينبغي أن يتـوافق مع أصول الشريعة وأحكامها[3].

على هذا النحو تكون الدولة إسلامية حين تتوافق قـوانينها مـع الشريعـة، أو حين تصدر في قوانينها كلياً أو جزئياً عن أصول الشريعة أو أحكامها. وهذه نقطة على درجة كبيرة من الخطورة. وقد أحسن إثارتها أستاذ القانون الدستوري عبدالحميد متولي حين تصدى لمسألة (الخلاف بين أن يكون النص في الدستور [المصري]: «مبادىء الشـريعة الاسلامية المصدر الرئيسي للتشريع» أو أنها «مصدر رئيسي للتشريع»)[4].

وبطبيعة الحال يسبق هذه المسألة عند عبدالحميد متولي مسألة أخرى ينبغي البت في أمرها، وهي: هل الاسلام دين ودولة؟ وهل يوجد في الاسلام «نظام» للحكم، هو نظام الخلافة أو سواه؟

---

(١) علال الفاسي، النقد الذاتي، ص ١٥٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٩.
(٣) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ٢٨، كذلك ص ٢١٥ - ٢١٦.
(٤) عبد الحميد متولي: الشريعة الاسلامية كمصدر أساسي للدستور، ط ١، الاسكندرية، ١٩٧٥.

وجـواب الأستاذ متـولي عن السؤال الأول يطمـع في أن يكون حَكَـماً بين الـرأيين المتنابذين المعروفين: رأي علي عبدالرازق الذي يقول إن الاسلام دين فحسب، ورأي من يقول إن الاسلام دين ودولة. وهو يرى أن كلا الطرفين يميل إلى المبالغة وعدم الدقة في حكمـه، وأن وضع المسـألة في هـذه الصيغة: هـل الإسلام دين ودولـة؟ هو وضـع خاطىء، ولأن الجواب بالإيجاب من شأنه أن يحمل على الاعتقـاد أن الاسلام قـد جاء بنظام معين للدولة، أي بنظام معين من أنظمة الحكم، وهذا أمر غير ثابت. أما الوضع الصحيح للمسألة «فكان يجب أن يكون هو البحث فيما إذا كان الاسلام قد جاء بمبادىء عامة لنظام الحكم في الدولة»! إذ لو وضعت المسألة على هذا النحو لما أمكن أن يكـون هناك خلاف. فالقرآن قد جاء حقاً بمبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلق بنظام الحكم. وهذه مبادىء صالحة للبشرية جميعاً في مختلف الأزمنة والأمكنة. والقرآن جاء بها مبادىء عامة تتسع عموميتها وتتقبل مرونتها أن تتشكل صورتها ويتطور مضمونها تبعاً لمختلف البيئات في مختلف العصور، حيث لم يعرض القرآن بصـددها إلى التفصيلات والجزئيات أو إلى بيان صورة من صور كل مبدأ من تلك المبادىء مما يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان[1].

وعلى هذا الأساس يكون الجواب النهائي للأستاذ متولي: الاسلام دين ودولة، لكن لا على أساس قيامه على نظام محدد في الحكم وإنما على أساس أنه يتضمن «مبادىء عامة» للحكم تصلح للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة. أما نظام «الخلافة» فليس اصلا من أصول الحكم في الإسلام وإنما هو صورة من صور أنظمة الحكم، وبوجه أخص من صور تنظيم رئاسة الدولة[2]. وموضوعهـا ليس جزءا من علم الكـلام أو العقيدة، وإنما هو من موضوعات الفقه الزمنية[3]. وان النظر إلى ظروف البيئة في العصر الحديث يفضي الى تقرير القول «إن قيام نظام الخلافة (بالشروط وبالصورة التي بيّنها رجال الفقه الاسلامي) يعد في عصرنا هذا - شأنه شأن الاجماع - ضربا من ضروب المحال». وفضلا عن ذلك فان قيام هذا النظام في هذا العصر «يؤدي - بالأقل - الى «الحرج» الذي رفعه الاسلام عن المسلمين»[4].

---

(١) عبد الحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الاسلام، ط ٣، الاسكندرية، ١٩٧٧، ص ١٠٤ - ١٠٥.
وانظر أيضاً حازم الصعيدي: النظرية الاسلامية في الدولة، ط ١، دار النهضة المصرية، ١٩٧٧، حيث يتابع عبد الحميد متولي متابعة تامة، ص ٤٧ - ١٣١.

(٢) عبد الحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الاسلام، ص ١٥٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٣.

وجوابا عن السؤال الـذي دار حولـه جدل كبـير: مبادىء الشـريعة هي «المصـدر الرئيسي للتشريع»، أو «مبادىء الشريعة هي مصدر رئيسي للتشريع»، يرى عبد الحميد متولي ان مبادىء الشريعة، بقابليتها لمسايرة التطور وصلاحيتهـا للوفاء بمصـالح النـاس وبمتـطلبات الحكم السليم القـويم في مختلف الأمكنة والأزمنـة، وبسمو هـذه المبادىء، وفعالياتها في بناء حضارة عريقة، وبقدرتها على سد الفراغ التشريعي والثقافي، «تلزم بأن نتخذها «مصدراً اساسيا للدستور»[1]. وهـذه الصيغة تسمـح، في تقديـر عبد الحميـد متولي، باللجوء الى مصادر قانونية أخرى اثناء وضع تشريعات الدولة الحديثة. وهي في تقديري ميل إلى جانب النزعة «التشريعية»، التي تحاول ان تقف موقفا وسطا بين طرفي الخلاف: الاسلام دين، الاسلام دين ودولة.

أما التيار الثاني في مركب القضيـة ونقيضها، وهـو ما وسمتـه بالتيـار «الانساني»، فيمثله بصورة متفردة محمد أحمد خلف الله في الكتاب الذي نشـره عام ١٩٧٣ بعنـوان (القرآن والدولة) ومحمد عمـارة في كتابـه (الاسلام والسلطة الـدينية). وهمـا يتفقان في القول إن الاسلام لم يجىء بنظام سياسي محدد. ثم يقرر الأول ان قضايا النظم الحكومية متروك امرها إلى الانسان بتفويض من الله والتزام برعاية المصلحة العامة، ويقرر الثاني «التمييـز» ـ لا الفصل ـ بـين الدين والـدولة في الاسـلام، ووضع «الحـاكمية» في يـد الانسان. والقولان يعنيان ان الدولة هي دولة قومية تلتزم بما جاء في الشريعة من أحكام لكنها في الأمور الإنسانية تتفرد في التشريع بإرادة الجماعة وسلطتها.

أما محمد أحمد خلف الله فقد لخص رأيه في قضية «الـدولة القـرآنية» في الحقيقتـين التاليتين:

«الأولى: ان القـرآن الكريم لم يضـع في ذلك ـ أي في قضيـة تكوين الأمـة وبنـاء الدولة ـ إلا الخطوط الرئيسية الكبرى التي تعصم الانسـان من الزلـل وتوجّـه خطاه إلى الطريق المستقيم، طريق الحق والعدل والخير العام».

«الثانية: إن القرآن الكريم قد ترك لـلإنسان التفصيـلات وكل مـا يتأثـر بالـزمان والمكان»[2].

(١) عبد الحميد متولي: الشريعة الاسلامية كمصدر أساسي للدستور، ص٢٤٥.
(٢) محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٣، ص ٣ ـ ٤.

ومبدأ هذا النظر عند خلف الله هو ان الاسلام يقوم على أمرين كبيرين: العقيدة الدينية، والممارسة العملية. فأما العقيدة الدينية فتدور حول الايمان بالله الواحد وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وهي منظومة ثابتة لا ينالها التغيير والتبديل. وأما الممارسة العملية فهي ذات وجهين: حياة دينية تتمثل في العبادات التي تتم على الوجه الذي أراده الله من الانسان بعدما تم من نسخ بعض ما جاء منها في الأديان السابقة وإقرار ما هو خير منها في الاسلام، وحياة مدنية تتمل في المعاملات التي «تتغير» لارتباطها بالانسان غير الأزلي، غير الخالد، المتغير[1]. وهدف «الاسلام» في هذا كله تصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات وتحرير الانسان من الانسان، وإصلاح القلوب ليسلك صاحبها سلوكا طيبا في عمله وقصده وحياته فيبلغ حظا من الكمال والسعادة وتصبح الأمة التي هو فيها «خير أمة أخرجت للناس»، وهي الأمة التي تترتب «الخيرية» فيها على أساس من مقدرتها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي على تحقيق الصالح العام أو المصلحة الانسانية أو الخير العام.

ويؤكد خلف الله أن المؤسسة التشريعية التي أنشأها الرسول قد التزمت التزاما كاملا بنظام صريح هو «نظام الشورى»، الذي عبرت عنه الآية القرآنية: «وشاورهم في الأمر». غير أنه يبين «انه في حياة النبي عليه السلام كانت هناك سلطتان للتشريع: سلطة المولى سبحانه وتعالى، وسلطة النبي وأولى الأمر من المسلمين»، وأن لكل من هاتين السلطتين ميدانها الخاص. فميدان السلطة الإلهية «هو الأفكار التي تصور الذات الإلهية وتوضح المعتقدات الدينية ويصدر عنها التحليل والتحريم الديني»؛ وميدان السلطة البشرية، المكونة من النبي وأولي الأمر، هو المسائل الدنيوية مما يتعلق بقضايا السياسة والاقتصاد والادارة والأمن والحرب[2]. أما المسائل الدينية فهي «وضع إلهي» لا يد للبشر فيه. وأما «سياسة الأمة» الدنيوية فقد «فوض» الله إلى المسلمين أمورها وجعلها قائمة على أساس حكومة شورية تلتزم بتحقيق الخير العام في ظل العدل والمساواة والمصلحة العامة. فنظام «الشورى» هو النظام الذي قرره الله للمسلمين، والمسلمون «هم أصحاب المصلحة في إقامة هذا النظام، ولهم أن يقيموه على الأساس الذي يجعله صالحاً للزمان الذي يعيشون فيه وللوطن الذي ينتسبون إليه»[3]. والله قد فوض إليهم

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٧.

معالجة هذا النظام على أساس أنه من المسائل المرتبطة بالمصالح الدنيوية، ووكل إلينا هذا البناء «فأعطانا بذلك الحرية التامة والاستقلال الكامل في أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية»[1].

والقاعدة العامة في أمر التشريع هي أن ما لم يتصل بالنصوص الدينية نرجع فيه إلى السلطة التشريعية، أهل الشورى، أولي الأمر، أي إلى الهيئة التشريعية التي يستقيم للأمة نفسها أن تختارها بحرية كاملة على أساس انتخابات عامة، بعض أعضائها يمثلون الدوائر الانتخابية وبعضهم الآخر تختاره المؤسسات المهنية والفنية، فيخرج من ذلك أعضاء «مجلس الشعب» الذين هم أولو الأمر: أفراد أحرار، اختارتهم الأمة، طاعتهم في ما اتفقوا عليه من المصالح العامة واجبة، هم «أهل الحل والعقد»، سلطتهم محصورة في المسائل الدنيوية. أما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا مدخل لهم فيه لأنه يؤخذ عن الله ورسوله فقط[2].

أما الشكل التنظيمي للدولة فقد اقتضت الحكمة الإلهية، في رأي خلف الله، ألا يتعرض القرآن له، وذلك لأن المجتمعات البشرية في تغير مستمر، والقاعدة الاصولية تقول بتغير الأحكام تبعا لتغير الأزمان. وهذا «يمنح العقل الاسلامي الحرية في أن يختار من الشكل العام للدولة ما يتناسب وظروف الزمان وظروف المكان»[3]. كما ان مسألة اختيار رئيس الدولة قد تركت لجماعة المسلمين هم يحددون شروطها حسب ظروفهم، أي أنها من المسائل الاجتهادية[4] التي لم تتدخل فيها السلطة الإلهية. وليس ينبغي أن يتقرر فيها إلا أمر الشورى. وتسمية رئيس الدولة بالخليفة أو الإمام هي تسمية زمنية جرى عليها القدماء لاجتهاد خاص بهم «ومن حقنا أن نسمي رئيس الدولة بالاسم الذي يتلاءم والمرحلة الحضارية التي نمر فيها». وهذا جائز في الدين لأنه لا يخالف نصا صريحا. أما كيفية الوصول إلى مركز رئيس الدولة فأساسها، عنده، الانتخاب او الاختيار، لا التعيين أو ولاية العهد على طريقة الامويين. واختيار رئيس الدولة بانتخاب اكثرية المواطنين له، أي بحصوله على أكثرية الأصوات في اقتراع عام، هو خير ضمان لاستقرار الحكم، وهو الذي يجعل خروج الأقلية على الأكثرية فتنة بعيدة الوقوع.

(١) المرجع نفسه، ص ٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢١.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

والدولة القرآنية هي دولة الصالح العام وظيفتها توجيه الحياة الانسانية نحـو تحقيق الخير العام لكـل فرد من أفـراد المجموعـة البشريـة، بغض النظر عن الجنس والنـوع، وبصـرف النظر ايضـا عن اللغة والـدين . وهذا يتحقق بـإعمار الأرض واستخـدامها واستثمار مواردها وتنمية ثروتها لنفع الناس ودرء الضرر عنهم. إذ بتغيير العالم واستغلاله لخير الانسان يتحقق الرابط الديني بين الله والانسان، هذا الرابط الذي تمثل منذ البدء في مبدأ «الاستخلاف». وحين نقول أن دولة القرآن هي دولة الصالح العام فإن هذا يعني ايضا انها الدولة التي تقوم على المساواة ،«وتحقق في قلب الجماعة الاسلامية تكاملا واسعا عـلى حساب الاغنيـاء لمصلحة المحتـاجين والفقـراء»[1]، وتتوسـل بالعقـل واستعـداده الانساني من اجل بناء المُلك والحضارة.

ويلخص خلف الله ما قصد اليه بالقول: « إن قضايا النظم الحكومية من سياسية وإدارية وإقتصادية وإجتماعية متروك أمرها الينا بتفويض من المـولى عز وعـلا، وأن ما نتتهي اليه من نظم يصبح شرعيا لانه صادر عنا بتفويض من الله، ويصبح ايضا قابـلا للتغيير من حيث ان الله سبحانـه وتعالى لم يتـرك هذه الأمـور لنا لنعـالجها ونضـع لهـا التنظيمات إلا خلاصا من التحجر عند صيغ بعينها. انه سبحانـه وتعالى لم يـرد منا إلا ملاءمة ظروف الزمان والمكان لتكون تشريعـاتنا في أي وقت وفي أي مكـان قادرة عـلى تحقيق الصالح العام وتحقيق الحياة الأفضل»[2].

والحقيقة أن السؤال الكبير الذي يثيره عمل خلف الله في نهاية التحليل هو التالي: بمَ يختلف موقف خلف الله عن موقف علي عبدالرازق في خاتمة المطاف؟ وهل هناك حقا، عنده، محاولة توسط بين قضية عبد الرازق ونقيضها؟ إن الذي يبدو لي رغم حدة هـذا التساؤل، ان هناك مع ذلك فرقا بين الاثنين وأن هذا الفرق لا يقتصر فقط على طريقة العـرض الوادعـة «التقية» التي اختـارها خلف الله لنفسـه مبتعـدا بـذلـك عن اسلوب عبدالرازق «الاستفزازي»، وإنما يكمن في أن خلف الله يعترف بأن القرآن قد وضع في نظام الحكم «الخطوط الرئيسية الكبرى» تاركا للانسان التفصيلات، وذلك على الـرغم من أن عبارته التي انهى بها كتابه وأوردتها قبل قليل لا تشير إلى هذه «الخطوط الكبرى». وقـد نضيف إلى هذا القـول ان فكرة «تفـويض الله للانسـان ان يقوم بـوضع النـظم،

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

واكتساب هذه النظم للشرعية بسبب ذاك التفويض»، هي فكرة جديدة، وغريبة ايضا، لا نجدها إلا عند خلف الله، وهي تعني في جميع الأحوال ان احكام مجلس الشعب أو الأمة ـ الذي يمثل الأكثرية ـ هي أحكام إلهية وأن الهيئة التشريعية ـ شئنا أم ابينا ـ تنطق باسم الله. ولعل هذه هي نقطة «التوسط» عند خلف الله.

ومع ذلك فإن الذي يبدو واضحاً هو ان محمد أحمد خلف الله كان يحاذر في كتاب (القرآن والدولة)، من الوقوع الصريح في شراك نظرية علي عبد الرازق، فكان كل ما فعله هو انه راح يدور حولها. غير أن المدقق في مقالة حديثة نشرتها له مجلة (العربي) المعروفة، وهي مقالة تبدو وكأنها رد على الجماعات الدينية الجديدة المتطرفة التي «تطالب بنظام الخلافة»، يصعب عليه تماما تبين وجود اي فرق حقيقي بين الرجلين. ففي هذه المقالة يُقْدِم خلف الله صراحة على التمييز بين «نظام النبوة أو الرسالة» وبين نظام «الملك». ويرى خلف الله ان نظام النبوة والرسالة نظام «ديني» اقتضته حكمة الله وإرادته، وأن مضمون هذا النظام «تثقيفي» يتجلى في «تعليم الناس الكتاب والحكمة لإخراج الناس من الظلمات إلى النور وهداية الناس إلى الحق وإلى الطريق المستقيم». وهو يؤكد ان مثل هذا النظام «لا يمكن ان يكون نظام حكم بأي حال من الأحوال»، وأن محمد بن عبدالله كان نبيا ورسولا ولم يكن «ملكا أو رئيس دولة» (وهي لهجة علي عبد الرازق نفسها). أما نظام الخلافة فهو الذي «يمكن أن نسميه نظام حكم وأن نأخذ منه الأفكار السياسية التي يمكن ان نستند اليها عند صنع نظام حكم يليق بنا في أيامنا هذه.. نهاية القرن العشرين». غير أن نظام الخلافة «لا يمكن ان يكون نظاما دينيا من حيث انه لم يكن هناك نص فيه»، وإنما «مصدره الاجتهاد»، بمعنى ان «العقل البشري هو الواضع لنظام الخلافة». وما كان من اجتهاد العقل البشري فإنه لا يكون دينا وإنما يكون تشريعاً مدنياً. وعلى هذا الأساس فإن «الخلافة نظام مدني للحكم وليس نظاما دينيا للحكم. والسلطة في الخلافة مستمدة من الناس وليست من الله كما هو الأمر في نظام النبوة والرسالة». وتجربة نظام الحكم المدني هذا، نظام الخلافة، تبدأ مع الخلفاء الراشدين، أي مع خلافة ابي بكر، وتنتهي بالخلافة العثمانية. وإذا كان نظام الحكم في الاسلام مصدره الاجتهاد لا النص، فإنه يجوز أن يكون هذا النظام موضع اجتهاد جديد، إذ هو فكر بشري خالص خاضع على الدوام لأن يعاد النظر فيه. وعلى هذا الأساس يكون معنى الحكومة الاسلامية انها الحكومة التي انشئت عن اجتهادات العقل البشري، وتكون الحكومة الاسلامية حكومة مدنية وليست حكومة دينية، الأساس فيها الاجتهاد وليس

النص. ويترتب على ذلك انه ينبغي على الجماعات الدينية ان تكف عن اعتبار نظام الخلافة نظام حكم ديني، وان ترضى بأن تكون هذه القضية، قضية نظام الحكم في الاسلام، محل اجتهاد جديد[1].

أما محمد عمارة فانه لا يخرج في تفكيره عما أثبته محمد خلف الله في المسألة، لكن همه الأكبر موجه إلى تعرية السلطة السياسية من الصبغة الدينية[2] وتعرية الحاكم من القداسة او العصمة اللتين يفضي اليهما القول بالسلطة الدينية (أو ولاية الفقيه على الطريقة الشيعية)، وإقرار مبدأ السلطة للأمة لا لغيرها. وهو يقطع بأن تراث الاسلام السياسي قد ميز بين ما هو سياسة وبين ما هو دين، أو بين الجماعة السياسية وبين جماعة المؤمنين[3]، وأن كل ما يخرج عن تبليغ الرسالة الدينية ليس بدين وإنما هو سياسة خاضعة للعقل والنظر والاجتهاد[4]. وهو يرى أن الإمام القرافي قد حسم هذه القضية وأرسى تماما قواعد التمييز بين ما هو دين وما هو دنيا، أو قضاء وسياسة. وهو يؤكد ان نظرية السلطة الدينية غريبة عن فكر الاسلام الجوهري وأنها تسربت الى الفكر الشيعي الاسلامي من تراث الكسروية الفارسية[5]. والدعاة «الجدد» للسلطة الدينية بين المسلمين المعاصرين يريدون أن يورثوا الأمة الاسلامية نظام التخلف والاستبداد والظلام الذي عاشه الفرس والروم وأوروبا في العصور الوسطى. ويحمل محمد عمارة على شعار: «الحاكمية لله وحده»، الذي يعني حرمان الأمة من حقها في السلطان السياسي[6] ويسلب المسلمين ارادتهم الانسانية، ويمنح حكامهم حقاً إلهياً عليهم ويقيم حكومة الهية او ثيوقراطية بحسب تعبير المودودي ورغبته[7]، ويُغَلّب في النهاية رأي الشيعة في السلطة. ان الموقف الاسلامي الحقيقي، في رأي محمد عمارة، يكمن في القول ان شعار فصل الدين عن الدولة مرفوض بالقدر نفسه الذي يرفض به شعار وحدة السلطتين الدينية والسياسية، وان «التمييز» بين الاثنين هو الوضع السليم. والاسلام، من حيث هو دين،

---

(١) محمد احمد خلف الله : النص والاجتهاد والحكم في الاسلام ، مقالة منشورة في مجلة (العربي) ، العدد ٣٠٧ ، يونيو ١٩٨٤ ، ص ٤١ ـ ٤٥ .

(٢) محمد عمارة : الاسلام والسلطة الدينية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٣١ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٤٠ .

(٧) المرجع نفسه ، ص ٤٦ .

«لم يحدد للمسلمين نظاما محددا للحكم، لأن منطق صلاحية الدين الاسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعا بحكم التطور للعقل الانساني الرشيد، يصوغها وفق مصلحة المجموع وفي إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي قررها هذا الدين»[١]. ويتبلور الموقف الاسلامي عنده في مبدأين يلخصان القضية برمتها: «أولهما ان ما هو دين جاء به الوحي وانتقل الينا في القرآن نتلقاه بروح الايمان من مصدره هذا مستعينين بالسنة ومسترشدين في نظرنا هذا بالعقل الذي هو (وكيل الله) في الانسان. وثانيهما ان ما هو دنيا وأحكام وسياسة لم يعرض لها القرآن بنص وتفصيل، علينا ان نجعل الاحتكام فيها للاجتهاد والرأي وأن يكون المعيار والهدف هو المصلحة المبتغاة لمجموع الأمة ورفع المضرة المحتملة عنها ـ على ان يكون ذلك كله في إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي حددها القرآن»[٢]، وفي ضوء القواعد والمثل الانسانية العليا التي يمكن ان تقرب المسلمين من تحقيق المجتمع الذي يصبون اليه[٣]. ومن البين أننا لسنا في حاجة إلى كبير عناء كي ندرك ان النزعة «الانسانية العقلية» هي التي توجه محمد عمارة، وأن هاجس «دعاة الاسلام الجدد» الذين يريدون الاقتداء بفكر الإمام الخميني والثورة «الايرانية الاسلامية» يكمن وراء مشروعه هذا في نقد «السلطة الدينية» وتبرئة الاسلام من كل محاولة لإضفاء الطابع الديني الراديكالي المتفرد على نظمه ومؤسساته السياسية والاجتماعية[٤]. اما اعتباره العقل «وكيل الله» في الانسان فهو معادل لنظرية محمد خلف الله في تفويض الله إلى الإنسان وضع النظم والتشريعات الدنيوية، ويصح ان ترد بصدده الملاحظة نفسها التي وردت بصدد نظرية التفويض الإلهي.

وفي كل الأحوال لا بد من القول، في خاتمة المطاف، ان هذا المركّب الثالث يحمل، في توجهه العام، بذور النظرية التي يمكن ان تلقى عند المثقفين المسلمين وفي الأوساط «العصرية» الراهنة اكبر حظ من الرضى والقبول. إذ هو يتجنب الوقوع في جنوح

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨ ـ ص ٨٣.

(٤) لا مكان للخوض في هذا البحث في نظرية الشيعة في الدولة، لأن المفكرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سنّي. لكن يمكن، للتعرف على مبادىء الفكر الشيعي الايراني المعاصر في هذه المسألة، الرجوع إلى كتاب (الحكومة الاسلامية) لآية الله الخميني، وإلى كتاب (معالم الحكومة الاسلامية) للشيخ جعفر السبحاني بقلم جعفر عبد الهادي، منشورات مكتبة الامام أمير المؤمنين على العامة أصفهان، ١٤٠١ هـ/وهو باللغة العربية. كما يمكن الرجوع إلى كتاب محمد باقر الصدر: (الاسلام يقود الحياة)، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٣ هـ.

الـراديكاليـة الزمنيـة من وجه، ويجنب الاسـلام خطر الانـزلاق في متاهـات التجـارب «المغامرة» المبتسرة من وجه آخر. ثم انه يصلح لأن يكون الموقف الطبيعي للدول القومية التي تقوم على مجتمعات مسلمة وتتعهد تراثا اسلاميا عزيزا، ولا يكون لهذه الدول عذرٌ ان هي تنكبت عن الأخذ بصورة من صوره. لا شك ان الدعاة المسلمين الراديكاليين يمكن أن يروا في هذا الموقف تساهلاً وتهاوناً في قضية لا يجوز تقديم أي تنازل فيها. لكن الحقيقة أن القضية تظل، كما ألمع الى ذلك بحق محمد أحمد خلف الله، موضوع اجتهاد ونظر، وخاصة حين تطرح المسألة في ظروف هي في غاية التعقيد والتشابك والالتباس، وحين تكون طرق العمل محفوفة بالمخاطر الجسيمة المهلكة. ولعلّي أقول في النهاية إن ما هو أهم من صنع «دولة إسلامية» وأسبق، هو إيجاد الأحوال المعرفية والروحية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية التي تحقق شروط الحياة الإسلامية الإنسانية. والدرب لهذا طويل من غير شك. أما سلوك الطرق القصيرة التي تخطها رغباتنا المثالية فقد لا يكون أفضل السبل من أجل الوصول الى «الشجرة الملعونة» وامتطائها[1]. وأما التوحيد بين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية»، وبين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام»، فإنه، بكل تأكيد، يكشف عن حالة من «نفاذ الصبر» خطيرة أكثر مما يكشف عن الاستجابة للمتطلبات الحقيقية للوحي الإسلامي نفسه[2].

---

(١) أنظر كتابي: اسس التقدم، ص ٥٤٥.

(٢) أنظر محاضرتي: المعطيات المباشرة للاشكالية الإسلامية المعاصرة (في: دراسات إسلامية، تحرير فهمي جدعان، جامعة اليرموك، ١٩٨٣)، ص٩-٢٦. وهي منشورة في هذا الكتاب أيضاً.

فكرة التقدم
عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر

فكرة التقدم
عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر

أن خطأنا سيكون بالغا ان نحن اعتقدنا أن فكرة التقدم هي من بنات أفكار القرن الثامن عشر، قرن التنوير. ذلك أن للفكرة وضدها حضوراً في الذاكرة الانسانية منذ هسيود عند قدماء اليونان إلى ابن خلدون من متأخري العرب. إن كل ما في الأمر هو أن المفهوم قد أسس عند القدماء على إلهام ربات الشعر والميثولوجيا، أو على التأمل الميتافيزيقي أو الديني أو الجمالي الخالص، وأنه قد أسس عند المحدثين ومنذ ابن خلدون على سبر الواقع التاريخي والاجتماعي وملاحظة حركته وتطوره.

وخلافاً لما درج عليه الدارسون المحدثون أذهب إلى الزعم بأن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل اليهم ابتداءً من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال ڤولتير وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلا رافداً تالياً لهما. أما المصدر الأول فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والاسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا انه يحث الخطى بثبات وإطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن. وأما المصدر الثاني فهو قراءتهم لـ «مقدمة» ابن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران، أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى. وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني أو التقهقر لم يكن بد من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجع والصدى. وفي كل الأحوال ليس يصعب على دارس مفهوم التقدم عند مفكري القرن التاسع عشر من العرب أن يحصر عدداً من أنماط «التقدم» سأكتفي منها هنا بدراسة نمطين اثنين سأطلق على الأول منهما اسم «التقدم العمراني» وعلى الثاني اسم «التقدم التنويري». وسأمثل للأول برفاعه الطهطاوي

ومحمود قبادو وخير الدين التونسي على وجه الخصوص، وللثاني بعبد الرحمن الكواكبي وقاسم امين وعلي يوسف. وقد استوقفني هذان النمطان بالذات لما فيهما من ربط متفاوت الوثاقة بين التقدم والتراث، وهو الموضوع الذي يشغلني منذ سنوات.

١ ـ ليس ثمة شك في أن مصر كانت، من بين الأقطار العربية، أول من أحس بعمق الهوة وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب. وكان ذلك غبّ غزو نابليون لمصر واحتلالها في عام ١٧٩٨ م. وقد تبلور هذا الوعي في بادىء الأمر في صورة دهشة وتساؤل لا يخلوان من الذعر أثارتهما رؤية «علماء» مصر ووجوهها لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية التي اتيحت لهم فرصة الاطلاع عليها لدى إدارة الاحتلال. وقد أعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (١١٨٠هـ/ ١٧٦٦م ـ ١٢٥٠ هـ/ ١٨٣٥ م) المشهورة: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»(١). وقد عنت هذه الكلمة، كما هو بيّن، أمرين أساسيين: تغيير الأحوال، وتجديد المعارف. وبما أن حسن العطار قد ربط هذين الأمرين بحكم قيمة مرغوب فيها عبر عنه بصيغة «لا بدّ»، فقد بات لزاماً أن نعتقد بأن فكرة التقدم قد وَجَدت في حسن العطار أول معبر أصيل عنها في القرن التاسع عشر.

ولم يكن حسن العطار هذا الداعية النظري الى التقدم فحسب، وإنما كان أيضاً، ومن بعيد، وراء نبوغ مفكر مصري كان شعوره بالتمدن ووعيه لواقعة التقدم من أبرز ما نعرف من شعور ووعي في العصر الحديث عند العرب: ذلك هو رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦ هـ/١٨٠١ م ـ ١٢٩٠ هـ/١٨٧٣ م) الذي عينه محمد علي، حاكم مصر، إماماً لأول بعثة علمية أوفدها إلى فرنسا في عام ١٨٢٦ م، وأوصاه استاذه الطلعة حسن العطار بأن يسجل كل ما يرى ويسمع ويخبر في كتاب وَسَمه الطهطاوي بـ «تخليص الابريز الى تلخيص باريز».

ولقد وصف المسيو جومار احد اساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله التالي: «ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيراً من المدح وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف، فانه أهدى اليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها. ولّما رأى ان وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد ان يوقظ بكتابه أهل الاسلام ويدخل عندهم

(١) علي مبارك: الخطط التوفيقية ٤: ٣٨.

الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي والترقي في صنايع المعاش. وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يَذْكُر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك»[1].

أما رفاعة نفسه فقد أكد «أن القصد إنما هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لإملائهم الأحكام. . .»[2].

والحقيقة أنه لا تعارض بين قول جومار وقول رفاعة، إذ القولان يُكْمِل أحدهما الآخر. ومُحَصِّلُها أن يقظة علمية وصناعية وسلطانية هي أمر لا بد منه من اجل الوصول الى حالة من القوة والبأس والمنعة تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدنٍ وتدلٍ. ومن الثابت أن رفاعة الطهطاوي حين أدرك ذلك قد كان يدور في خلده التفاوت بين الناس في المراتب بعداً وقرباً في الزمان عن «الحالة الأصلية» أو «الأولية» للخلق: «فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية. وكلما نزلت ونظرت الى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك». وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم الخلق إلى عدة مراتب: مرتبة الهمل المتوحشين، ومرتبة البرابرة الخشنين، ومرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن المتظرفين[3].

بيد أن ثمة تفاوتاً في قلب هذه المرتبة الثالثة التي ينسب اليها الطهطاوي بلاد الإسلام وبلاد الغرب على حد سواء، على الرغم مما بينهما من تفاوت آت من درجة «التفاوت في العلوم والفنون»، و«حسن الحال»، و«تقليد شريعة من الشرائع» و«التقدم في النجامة». فالبلاد الافرنجية «قد بلغت اقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة؛ اصولها وفروعها، ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية»؛ غير أن أهل هذه البلاد «لم يهتدوا الى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً»[4]. أما البلاد الإسلامية فانها «قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها» وقد لاحظ علماء الافرنج ان «علماء الاسلام

---

(١) رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز إلى تلخيص باريز (دار التقدم بشارع محمد علي بمصر، ١٣٢٣/١٩٠٥): ١٥٥ .

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٣ .

(٣) المصدر السابق: ٧ .

(٤) المصدر السابق: ٨ .

إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم» فحسب، وذلك على الرغم من اعترافهم لنا «بأنا كنا اساتيذهم في سائر العلوم، وبقدمنا عليهم». ومع أن الفضل للمتقدم إلا ان واقعة جديدة قد حدثت هي انه قد «قويت شوكة الافرنج ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم في الحرابات واختراعهم فيها»، ولولا ان الاسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كَلا شيء بالنسبة لقوتهم وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك[1]. ونحن إذا نظرنا بعين الحقيقة رأينا «سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة او مجهولة بالكلية عندنا؛ ومن جهل شيئاً فهو دون من اتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الانسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته»[2]. ومُحَصَّل ذلك انه لم يعد يصلح لهذا الزمان صرف العمر في جمع كتب العلم وادخارها وشرحها وترتيب الحواشي عليها وطلب الخلاص في «نجاة» ابن سينا أو في «شفائه» أو في غير ذلك من كتب اصبحت قاصرة إذا ما قوبلت بأعمال الافرنج الحديثة. إن الذي اصبح امراً لا مفر منه هو ان البلاد الاسلامية قد باتت محتاجة الى البلاد الغربية «في كسب ما لا تعرفه»، وأنه ينبغي لأهل العلم «حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة»[3]، فإن هذه العلوم هي التي تقود الى «التمدن».

وليس التمدن حالة فطرية طبيعية للانسان وإنما هو جهد لطالعه دور مخصوص من أدوار الجمعيات التأنسية ، دور له بحب الأوطان صلة وشيجة . وقد « شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية متى حلت ببدن الانسان غلبت على الحرارة الغريزية » . فهو كد وكدح وحركة ونقلة وإقدام على ركوب المخاطر[4] . ولكمال التمدين والعمران واسطتان مقومتان « (احداهما) تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الانسانية التي هي لسلوك الانسان في نفسه ومع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس وتطهره من الأرجاس(. .) (والواسطة الثانية) هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية ، وتُبْعِدها عن الحالة الأولى الطبيعية »[5] . فإذا ما حصلت هاتان الوسيلتان سطع نور

---

(١) المصدر السابق : ٩ .

(٢) المصدر السابق : ١٣ .

(٣) المصدر نفسه : ١١ .

(٤) رفاعة الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (ط ٢ ، مطبعة شركة الرغائب بمصر ١٣٣٠/١٩١٢) ١٨ ـ ١٩ .

(٥) المصدر نفسه : ٧ ـ ٨ . والذي يقصده رفاعة الطهطاوي من « المنافع العمومية » ما « يقال له في اللغة ـ

التمدن و« تذوق به العباد طعم السعادة » . وهذا هو « التمدن العمومي » . بيد أن ثمة تمدناً من نوع آخر هو « التمدن المحلي » ، وذلك « إذا كان في البلد تقدمات جزئية في أشياء خصوصية » كالذي نرى في كثير من الممالك والأمصار من امتياز أهلها بمزايا خصوصصيّة برعوا فيها بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدنة ولا تكون مع ذلك متمكنة في باب التمدن .

ويلاحظ الطهطاوي أن حالة المنافع العمومية « تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ، ولا يمكن استيعاب طرق تحسينها وأدوات تمكينها ، وإنما يجتهد كل انسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه وما استحسن عرفاً من محسنات عصره وأوانه . ولولا تغير الأحوال والعادات لكان المتقدم كفى المتأخر تكلفها ، وإنما حظ المتأخر أن يعاني نَشْد الشارد مع حفظه وجمع المتفرق بلحظه ثم يعرض ما تقدم على حكم زمانه وعادات وقته وأوانه فيثبت ما كان موافقاً وينفي ما كان شاقاً ثم يستمد خاطرَه في استنباط الزوائد واستخراج الفوائد واختراع ما به السهولة وابتداع ما يُبْلِغ رب البصائر مأموله »[1] ، قاصداً في كل الأحوال إلى « حاجة الوطن الى المنفعة الحقيقية » لا إلى « المنفعة الظاهرية » التي يمكن أن تتبدى في استحسان « العرف والعادة » أو « تقليدهما » مما لا يوجبه عقل وشرع لاختلاف ذلك باختلاف البلاد . إن « المنافع [العمومية] الملائمة لمزاج الوقت والحال مما عساه أن يستفيد من الأهالي الفوائد الجمة من أسباب الرفاهية والنعمة » هي التي ينبغي أن تطلب عند نشدان التمدن المادي .

لكن أليس في أخذ « المنافع العمومية » عن الإفرنج والمتأخرين خروج عن دائرة « السلف » ، فضلاً عن أنه عبث لا يصلح ما أفسد الدهر ؟ يقول رفاعة : « ان المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرق المعاشية . ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة ، فهذا طراز جديد في التعلم والتعليم وبحث

= الفرنساوية أندوستريا يعني التقدم في البراعة والمهارة » ، ويعرفه بانه « فن به يستولي الانسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة » ، ومداره على العمل وصناعة اليد ، وهو يكون بوجه خاص في تقديم التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية والتوسع فيها » (مناهج الألباب : ١٢٩) .

(١) المصدر السابق : ٢١ .

مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع التنظيم ، وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم . ولا ينبغي لابناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف . فهذا من قبيل البهتان ، فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان كما قال الشاعر :

نعيب زماننا والعيب فينا ... وما لزماننا عيب سوانا
ونهجو في الزمان بغير عيب ... ولو نطق الزمان بنا هجانا

وإنما حصول مثل هذه الأوهام السوفسطائية ناشىء من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود وأخذه على ظاهره (. .) فليس كل مبتدع مذموماً بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم ، فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطيّ الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء الى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار (. .) فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الأخر عن الأول ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل ، فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد » ـ وهذا ما بسطه أحسن بسط « حكيم السياسة خير الدين باشا » في كتابه « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك »[1] . فمن أجل « أبهة الاسلام » ورفعة شأن « الأوطان المحمدية » وترقي « الديار الاسلامية » درجة الكمال العلية لا بد من أخذ « العلوم النافعة والمنافع العمومية » وتقديمها والتقوّي بها[2] .

والحقيقة أن إحالة الطهطاوي إلى عمل خير الدين التونسي لها ما يسوغها تماماً ، كما أن مبادلة خير الدين لرفاعة هذه الاحالة نفسها ـ إذ أثنى في « أقوم المسالك » على منجزاته ـ مفهومة تماماً . فالجو الروحي الذي تحرك فيه كلا الرجلين متجانس الى حد بعيد ، واللقاء بالمدنية الغربية لدى كل منهما موصول أوثق الصلة بمعطيات المدنية الاسلامية بالذات وبالخشية على هذه المدنية من خطر تلك . وبعد هذا كله أو قبل هذا كله كان رفاعة وخير الدين ينتميان إلى أكثر الاقطار العربية اتصالاً مبكراً مباشراً بدائرة الخطر الماثلة في منجزات التمدن الغربي وفي تحركاته الاستعمارية الداهمة : مصر وتونس .

(١) المصدر نفسه : ٤٤١ ـ ٤٤٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٤٤ .

لا شك أن خير الدين يعتبر من أعظم المنظّرين المسلمين المحدثين لمسألة الربط الشامل ـ والمقيّد في الآن نفسه ـ بين أقطار الاسلام الحديثة والتمدن الغربي الحديث ، كما كان من أكثرهم احساساً بضرورة الخطو الحثيث في طريق الترقي العمراني . لكن من الحق أن نشير إلى أن معاصره ـ التونسي أيضاً ـ الشيخ محمود قبادو (١٢٢٩ هـ /١٨١٣م ـ ١٢٨٥هـ/١٨٧١م) قد أدرك بحس ممتاز أن العامل الحربي هو أصل المشكلة وأن مسألة التقدم الحديث بالنسبة لبلاد الاسلام هي محصلة الهوّة الحادثة بين الغرب وبين هذه البلاد في العلوم الحربية ، وهو الأمر الذي هيأ للإفرنج غزو الاسلام في عقر داره فأذلوا أهله وعوّقوا ركبهم . لهذا لم تكن القضية معقدة في عين الشيخ قبادو ، فالاسلام الذي قهرته قوة الغرب الحديث عليه ، من أجل أن يخرج من غربته وهوانه ، أن يستبدل بالعقارب التي قذفتها افواه المجانق فمكنت لسرايا عمر من فتح شهروز بعد أن أعيى عليها هذا الفتح ، سرابيلَ من الأسلحة النارية و«الصواعق الصناعية» تطيل باع الدين وترد إليه مجده وعزته [1] . بيد أن هذا أيضاً لا يكفي وحده ، إذ ثمة ، في مقابل السبب الخارجي للتقدم ، علة باطنية تسبب منعه ، علة تثوي في أعماق المسلمين أنفسهم وتتمثل في مبدأ اطراح الأسباب الطبيعية : «فَقُلْ لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون ، وفي تيه اطراح الأسباب يهيمون : قد برح الخفاء ولكن لا تفهمون (. .) أولئك قوم (أي الافرنج) أتوا البيوت من أبوابها وأدمنوا القرع ، ولن يجيب سبحانه سائلاً بلسان القابلية بمنع »[2] . فينبغي إذن دعم كل مشروع في التقدم بارادة باطنية جديّة وبكدح متواصل وبايمان اصيل بفاعلية الانسان في العالم وبقدرته على إحداث التغيير الذي يريد .

أما بالنسبة لخير الدين التونسي فقد كان للمسألة وجوه أخرى . لقد ترددت في أذنه طويلاً كلمة سمعها من «بعض أعيان أوربا» تقول: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيُخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار ، إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق »[3] . وفي رأي خير الدين « ان هذا التمثيل المحزن لمحب الوطن مما يُصدِّقه

---

(١) ديوان الشيخ قبادو التونسي (جمع الشيخ أبو عبدالله السيد محمد السنوسي ، مطبعة الدولة التونسية ، تونس ، ١٢٩٤ هـ) ٢ : ٤٠ ـ ٤٨ .

(٢) المصدر نفسه : ٤١ .

(٣) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوالك الممالك (مطبعة الدولة الحاضرة بتونس المحمية ، ١٢٨٤ هـ) : ٥٠ .

العيان والتجربة ، فإن المجاورة لها من التأثير بالطبع ما يشتد بكثرة المخالطة الناشئة عن كثرة نتائج الصناعات » . لذا كان أمراً طبيعياً أن تتخذ المشكلة في نهاية التحليل صورة البحث « في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيلاً » على ضوء ما أمكن تصفحه من تجارب التاريخ الاسلامية والافرنجية ، وما يمكن تقدير مآله في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن نقبل . والـذي يبدو ثـابتاً لـدى خير الـدين أن من الضروري الالحاح على أمرين آيلين الى مقصد واحد : « أحدهما اغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يُمكّنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة ـ وأساس جميع ذلـك حسنُ الامارة، المتولدُ منه الأمن ، المتولدُ منه الأمل ، المتولدُ منه اتقان العمل المشاهدُ في الممالك الأوروباوية بالعيان وليس بعده بيان ـ ثانيهما تحـذير ذوي الغفـلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغـير الموافقـة لشرعنـا بمجرد مـا انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك ينبغي أن تنبذ ولا تذكر حتى انهم يشددون الانكار على من يستحسن شيئاً منها »(1) . إن الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفيدة مما يوجد لدى الغير هو أمر لا حرج فيه ، وكل الأدلة الشرعية متفقة على إباحته . ونحن إذا قدرنا أن الافرنج يتقدمـون في معـارفهم وأن هذا التقـدم يرجـع إلى « التنظيمـات الدنيـوية » المؤسسـة على « العـدل والحرية » أمكننا أن نقدر حاجة البلدان الاسلامية إلى الأخذ بهذه التنظيمات . لقد قال الصدِّيق لخالد بن الوليـد في حرب أهـل اليمامـة : « . . ثم إذا لاقيت القوم فقـاتلهم بـالسلاح الـذي يقاتلونـك بـه : السهم للسهم والـرمـح للرمـح والسيف للسيف » . والصديق « لو أدرك هذا الزمان لأبدل ذلك بمدفـع الششخان ومكحلة الابـرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقف عليها المقاومة ولا يحصـل بدونها الاستعـداد الواجب شرعاً الذي يستلزم معرفة قوة المُسْتَعدِّ لـه والسعيَ في تهيئة مثلهـا أو خير منهـا ومعرفة الأسباب المحصلة له » . ومعنى ذلك أن قضية التقدم العمراني للمسلمـين عند خيرالدين هي قضية مادية بالدرجة الأولى ، لكنها ليست كذلك فحسب وإنما هي أيضاً تدبير سياسي وتنظيم قانوني مؤسسان على الحرية والعدل ، وهو ما نوه به الماوردي وابن خلدون من مفكري الاسلام الكبار . وفي رأي خيرالـدين أن الواجب الأكبـر في تيسير

(1) المصدر نفسه : ٥ ـ ٦ .

هـذا التقدم ودفـع عجلته يقـع على فـريقين : فـريق السياسيـين وفـريق العلماء . أمـا السياسيون فيقيمون دولة عمرانية شورية ، وأما العلماء فواجبهم أن يضعوا حداً لعزلتهم وينخرطوا في الحياة الدنيوية ، إذ ليس يكفي أن يكون العلماء عالمين بأحكـام الشريعـة وأحوالها وإنما عليهم أيضاً أن يعرفوا الأحوال الدنيوية التي يهمُ الشريعة أمرها لأن « ما لا يتم الـواجب إلا به هـو واجب » . ومعنى ذلك أن عـلى العلماء أن يتبصروا في سيـاسـة أوطـانهم ويعتبروا الخلل الـواقع في أحـوالها الـداخلية والخـارجية ، من أجل «ترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشـريعة معتبـرين فيها من المصـالح أحقها ومن المضار اللازمة أخفها ملاحظين فيما يبنونه على الأصول الشرعية أو يلحقـونه بفـروعها المـرعية (. .) أن الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور» ، وأن أمر السياسة الشرعية ، كما ذهب إليه الشيخ محمد بيرم الأول ، مفتي الديار التونسية ، « ما يكون الناس معه أقـرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي »[1] .

إن هذا يعني ، في فكر خيـرالدين ، ضـرورة تطويـر الأنظمـة السائـدة في الأقطار الاسلامية ووضع تنظيمات تناسب قـدرة البلاد عـلى التمثل والهضم من نـاحية أولى ، وأحكام الشريعة الصريحة من ناحية ثانية ، أي أن فكرة التغيير ينبغي أن تلتزم بالشروط الذاتية والشروط الموضوعية لـلأمة التي تنشـد التقدم ، أمـا عمليات الـزرع الخارجيـة المبتسرة فإنها لن تؤدي إلى شيء . وقد لخص خير الدين موقفه هذا في « المنهـاج » حين قال :

« إذا تركنا جانباً مسألة الاعتقاد ، ونظرنا إلى الأمور من الوجهة المادية الخـالصة ، فإن التاريخ يشهدنا على أن التطبيق الصريح الأمين للشريعة الاسلامية قد أدى دوماً إلى نتائج باهرة لا ترجع إلى المصادفة أو إلى تأثير ظروف خاصـة ، وإنما إلى الأثـر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة . ولكن بما أن العلة نفسها تنتـج دوماً في الـظروف نفسها المعلول نفسه فإنه لا شـك في أن التطبيق الحـريص الأمين للشـريعة الاسـلامية سيعطي في أيامنا عين الثمار التي أعطاها فيما مضى من الزمان . وقد حدث أنه حين أراد البعض أن يستبـدل بها نـظاماً هجيناً من المؤسسات الأوروبيـة التي ـ حين يـراد لهـا ، بقسر ، أن تماشي تقاليدنا وحالتنا الاجتمـاعية ـ تصبـح عاريـة من صورتهـا وغير قـابلة للتـطبيق ، فإنـه لم يحصل ـ وقـد كان ذلـك متوقعـاً ـ إلا على نتـائج لا قيمـة لهـا عـلى

---

(١) المصدر السابق : ٤٣ .

الاطلاق . ومن ناحية أخرى ، فإن من الممتنع ، من حيث المبدأ ، غرس مؤسسات بلدٍ ما في بلد آخر تختلف أمزجة أهله وأخلاقهم وثقافتهم وظروفهم المناخية . هل يشبه النظام القضائي الفرنسي النظام القضائي لدى الانجليز ؟ ومع ذلك فإن هاتين الأمتين المسيحيتين تنتميان تقريباً إلى الجنس نفسه وتقيمان في البقعة نفسها ، وتحتل كل منهما ، من المدنية الحديثة ، مكان الطليعة . إن فرنسا قد عملت أربعة عشر قرناً لكي تصبح على ما هي عليه ولكي تهيء لنفسها المؤسسات التي تتمتع بها اليوم ! وهل يدور بخلد أحد أن مؤسساتها التي لا يمكن إنكار سموها على تلك التي سبقتها كان يمكن لها أن تحكم الفرنسيين قبل ثلاثة قرون أو أربعة ؟ إن الحكومات التي توالت منذ أربعين عاماً في الدولة العثمانية قد حاولت مرات عديدة إعادة تنظيم المؤسسات السياسية والإدارية والقانونية للبلاد ولكن جهودها لم تثمر لأنها لم تشأ أن تلجأ بصراحة وتصميم إلى اصلاحات جذرية تتناسب وحاجات البلاد فضلاً عن أخلاق أهاليها . وبدلاً من المثابرة على الطريق المرسوم الذي من شأنه أن يجلب التغييرات الضرورية التي تتناسب مع ما تُشْعِر به الحاجة في كل مرة ـ كما تفعل حكومات الأمم الأكثر تحضراً وتمدناً ـ فانه قد تم تبني انصاف اجراءات لا أسس لها ، واقتباسُ بعض المؤسسات المسلوخة عن أوربا ، وذلك بسبب ملاحظة النتائج الطيبة التي أثمرتها (هذه المؤسسات) في البلدان التي وُلدت فيها ، غافلين عن أن « مجموع قوانين البلد » هو الذي يضمن المنافع لكل « استعداد خاص » . وهكذا فان هذه الفسائل من المؤسسات المسلوخة عن أوربا لم تلبث أن اعتراها الفساد لأنها لم تجد في الدولة العثمانية التربة المهيأة والشروط الضرورية لحياتها ، وهو ما استلزم في غالب الأحيان الغاء قانون ما قبل محاولة تطبيقه . وهذا نهج مزعج من شأن نتائجه أن تزعزع الاحترام الواجب للنظام الاجتماعي وأن تغرق البلاد في حالة من الفتور الكامل بإزاء القضايا العامة »[1] .

٢ ـ إن ما أدلى به الطهطاوي وقبادو وخير الدين يعكس حالة المواجهة التمدنية العامة بين عالم الاسلام وعالم الغرب . ذلك أن فكرة التقدم لم تنجم عندهم إلا استجابة لأمر عبور الهوة وسد الثغرة التي تفصل بين هذين العالمين عن طريق الاستكثار من العلوم والفنون والمنافع العامة المؤسسة على العدل والحرية . أما تحقيق مفهوم التقدم بمعناه الخاص أو بذيوله التنويرية فنلاحظ حضوره عند عدد من المفكرين ممن امتازت اعمالهم

---

(١) Khéreddine, Mémoires (Mon Programme), P. 141.

باستمرار الربط بدرجات متفاوتة بين المدنية الحديثة وبين التراث الاسلامي السلفي . فأفكار عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥ هـ/ ١٨٥٤م ـ . ١٣٢٠ هـ/ ١٩٠٢ م) الأولى في التقدم جاءت في معرض تشخيصه لعلل « الفتور العام » التي يعاني منها المسلمون في أقطارهم كافة ، ولمسألة تقهقر الاسلام التي هي « بنت ألف عام أو أكثر » . وأول ما ينهض الكواكبي في وجهه حالةُ اليأس من المستقبل وذهاب البعض إلى القول « إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا » ، وتصديق قولة ابن خلدون : « إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع » . وفي رأي الكواكبي أن تفاقم الأمور لا ينبغي أن يبعث على اليأس لأن ثمة أمماً كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وأنه ليكفي تشخيص المرض حتى يصبح من السهل البرء منه . ومع أن العلل متعددة ـ إذ هي دينية وأخلاقية وسياسية واجتماعية ـ إلا أن الذي يبدو مرجّحاً هو أن الأسباب السياسية للتدهور أو الفتور العام هي أكثر العلل حسماً[1] . وحين يقول الكواكبي « السياسية » فإنما يعني بالدرجة الأولى الاستبداد واستبدال النظام الكسروي الملكي الظالم بنظام الشورى التمثيلي . وهنا يكفي محو الاستبداد واغلاله لكي تعود الحياة إلى الجسم الفاتر العليل ويُبْعث نشأً جديداً . ولقد درس الكواكبي ، بعد ألفيري ، ظاهرة الاستبداد دراسة عميقة وحلل ما بينها وبين الدين والمال والتربية والأخلاق من علاقات لكنه اعتبر أن أعظم الشرور التي يولدها الاستبداد يتمثل في عرقلة « الترقي » أو التقدم فكان ذلك فرصة مناسبة من أجل تحديد مبدأ « الترقي » نفسه وتحقيق مفهومه . فالكواكبي يرى أن مبدأ « الحركة » هو المؤشر الأول للترقي ، إذ الحركة سنّة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط . أما الترقي فهو « الحركة الحيوية » أي حركة الشخوص الذي يقابل الهبوط . والهبوط هو الحركة إلى « الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب » . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي يسير بموجبها « الى النهاية شخوصاً أو هبوطاً » وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . والترقي الحيوي الذي ينشده الانسان بفطرته أنواع : الترقي في الجسم صحة وتلذذاً ، والترقي في التركيب بالعائلة والعشيرة ، والترقي في القوة بالعلم والمال، والترقي في الملكات بالخصال والمفاخر والترقي بالروح عند أهل الأديان[2] . وثمة أمران فقط يمكن

(١) عبد الرحمن الكواكبي :أم القرى (الأعمال الكاملة بتحقيق محمد عمارة ،القاهرة ١٩٧٠) : ١٥١ ـ ١٨١ .

(٢) عبد الرحمن الكواكبي :طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الأعمال الكاملة، بتحقيق محمد عمارة) : ٤١٠ .

أن يعترضا هذه الترقيات : إما القدر المحتوم الذي يسميه البعض بالعجز الطبيعي ، وإما الاستبداد المشؤوم . على أن صدم القدر لسير الترقي لا يدوم إلا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقياً . أما الاستبداد فانه يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط ، من التقدم إلى التأخر ، من النماء إلى الفناء ، ويلازم الأمة ملازمة تبلغ بها حطة الحيوانات فلا يعود يهمها إلا حفظ حياتها الحيوانية ، لا بل إنه « قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفل بحيث لو دفعت الى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور ، وإذا الزمت بالحرية تشقى وربما تفنى كالبهائم الأهلية اذا أطلق سراحها ، وعندئذ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها »[1] . ويشبه الكواكبي حركة الترقي والانحطاط في الشؤون الحيوية للانسان بالحركة « الدودية » التي تحصل بالاندفاع والانقباض . فالانسان من جهة تدفعه في السير «رغائب » نفسية وعقلية ، وتقبضه من جهة « الموانع » الطبيعية والمزاحمة . وليس تناوب الخير والشر والنعمة والنقمة والسعادة والشقاء على الانسان إلا صدى لحركتي الدفع والقبض هاتين. أما الرقي فيتحقق حين يكون جناحاً « الاندفاع » و« الانقباض » في الانسان متوازنين كتوازن السلبية والايجابية في الكهربائية . وعلى العكس من ذلك يتجه الانسان نحو القهقرى حين تغلب الطبيعة أو المزاحمة عليه . وباعتبار آخر تكون الوجهة إلى « الحكمة » إن كان العقل هو الأغلب في حركة « الاندفاع » بينما تكون الوجهة إلى « الزيغ » إن غلبت النفسُ العقل في هذه الحركة . أما الانقباض فالمعتدل منه هو السائق للعمل بينما القويّ منه مهلك مسكن للحركة . والاستبداد في هذا كله هو القابض الضاغط المسكن . أما أسراؤه المبتلون به ـ ولا سيما الفقراء منهم ـ فهم كدود تحت صخرة لا نجاة لهم إلا برفع الصخرة « ولو حتى بالأظافر ذرة بعد ذرة » . والخلاصة ان العمل من أجل رفع الظلم أو الاستبداد هو الطريق الطبيعي المؤدي إلى تحقيق الترقي .

ومعنى هذا كله أن علينا أن نميز في فكر الكواكبي بين أمرين : الأول الترقي على مستوى الطلب أو الرغبة ، والثاني الترقي على مستوى التحقق أو الواقع . أما طلب الترقي فيرى الكواكبي انه يمثل ميلاً طبيعياً عند الانسان . لكن تحقق الترقي ذاته في الواقع ليس له قانون حتمي ، أو أن قانونه هو التأرجح بين الشخوص والهبوط على مثال

---

(١) المصدر نفسه .

الحركة السدودية التي تنـدفع وتنقبض . لـذا كان محكـوماً عـلى الانسان أن يجهـد ويكد ويناضل من أجل رفع الموانع التي تقف عائقاً في وجه تحقيق الميل الطبيعي عند الانسان إلى الترقي . .

وليس يبعد كثيراً موقف قاسم أمين (١٢٨٢ هـ / ١٨٦٥ م - ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م) من مشكلة الترقي عن موقف الكواكبي من المشكلة . فهو يؤمن مثله بضرورة التقدم على مستوى الطلب والرغبة لكنه ينتهي إلى متـابعة التنـويريـين في الاعتقاد بـأن حركـة التاريخ الواقعية هي في استمرار نحو الأفضل . وكما جاءت أفكار الكـواكبي في التقدم في معرض مكافحة ظاهرة سلبية سياسية هي الاستبداد جاءت أفكار قاسم أمين في الموضوع نفسه في معرض مكافحة ظاهرة سلبية اجتماعية هي انحطاط حال المرأة وتدنيها في مصر والعالم الإسلامي .

وأول ما يثبته قاسم أمين من عناصر التقدم فكرة الحركة والتغير : « إني لست ممن يطمع في تحقيق آماله في وقت قريب ، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية . وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم تبدو ثمرته في أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط ، وإنما هـو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل وواحد شيئاً فشيئاً ، ثم تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشـأة أخرى للأمة »[١] . وهذا القانـون الشامـل ، قانـون التغير ، ينـطبق على كـل أمة ومـدنية ، والمسلمون لا يفلتون هم أيضاً من قبضته ، إذ « لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل ، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد ؟ ولِمَ يجري على هذا الاعتقاد مـع أنه هـو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنّة الله في خلقه ، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر؟ »[٢] . ولكن هل معنى هذا القول إن حتمية التغير تعني بالضرورة تغيراً نحو الأفضل حتى تكون الحركة مكافئة للتقدم ؟ لم يقل قاسم امين هذا تماماً حين وضع «تحرير المرأة» في عام ١٨٩٨ لكنه اقترب منه أثر الردة العنيفة التي جوبه بها كتابه هذا . فكل ما ذهب إليه قاسم أمين في « تحرير المرأة » يرتد إلى القول إن تمدن الأمم الغربية

---

(١) قاسم أمين : تحرير المرأة (مطبعة دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠) : ٢٥ - ٢٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٣١ - ٣٢ .

يتقدم على كل الجبهات بينما تراوح الأمم الأخرى ، ومنها الإسلامية في جهلها وضعفها ، وإن سبيلَ النجاة من الفناء العقلُ والعلمُ والاعتماد على النفس ، وإن المانع من ترقي الاسلام البدع والعوائد والمحدثات والجهل والتقليد وإهمال التربية في الرجال وفي النساء على حد سواء ، ولكن في النساء بصورة أخص . أما في كتاب « المرأة الجديدة » ، وبعد الردة الآنفة الذكر ، فلم يقف قاسم أمين عند حدود هذه الأفكار التي تقترب كثيراً من أفكار محمد عبده وانما ذهب إلى أبعد من ذلك حين ربط الاصلاح بتبني « العلوم العصرية » ، وباخضاع احوال الانسان المادية والأدبية اخضاعاً كاملاً لـ « سلطة العلم »[1] ، فاقترب بذلك من مفهوم التقدم التنويري وانتهى إلى تقرير القول إن «نتيجة التمدن هي سوق الانسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها اجتماعية على أصول علمية»[2]. ومع ذلك يرى قاسم أمين أن التمدن الأوربي ليس خيراً محضاً ـ فإن الخير المحض ليس موجوداً في عالمنا هذا، عالم النقص ـ لكنه يظل «الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن»، به أتم الانسان شيئاً مما كان ينقصه فارتقى به درجة من الكمال. « ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الانسانية من الكمال فإنه ينبغي لنا أن نقتنع بها ، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها »[3] . ومع أن ما يحمله المستقبل سر مجهول ومع أن مشاكل المدنية المقبلة متعددة وتبعث على القلق إلا أن حلها لا يعضل ، لأن هذه المدنية ـ الغربية في ماهيتها ـ مؤسسة على الحرية الشخصية، وهذا يسمح لها بتخطي صعوباتها باستمرار وبتكميل نفسها بحسب المبدأ الذي تخضع له، مبدأ «التغير التقدمي» الماثل في مرور الزمان وإنشاء المعارف والتربية والعلوم. أما وضع المرأة في مجمل الأدوار التي ستنتقل بها فسرٌّ مجهول ليس في طاقة أحد من الناس أن يعلمه، «وكما أننا نجهل ماذا يكون حال الرجل بعد مائتي سنة، كذلك لا يمكننا أن نعرف ماذا يكون حال المرأة بعد مرور هذه المدة، وإنما نحن على يقين من أمر واحد وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال وليس علينا بعد ذلك إلا أن نُجِدَّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه»[4].

وهذا هو الموقف الذي أقره الشيخ علي يوسف صاحب « المؤيد » الواسعة الانتشار

(١) قاسم أمين : المرأة الجديدة (مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ، ١٩٠٠) : ١٨٥ .
(٢) المصدر نفسه : ١٨٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٠٦ .
(٤) المصدر نفسه : ١٥٥ .

(١٢٨٠ هـ / ١٨٦٣ م ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م) مع فرق مهم ، مع ذلك ، هو حرصه على أن يفهم حتمية الترقي فهماً دينياً اسلامياً خالصاً ، فعدّل فهم التقدم التنويري الوضعي والتطوري الداروني بحيث أصبح « تنويراً إسلامياً» إن أمكن التعبير كذلك . وقد عبر علي يوسف عن تصوره في مقالة نشرها في عام ١٨٨٨ م في (الرياض المصرية) . والذي دعاه إلى تقرير مقالته ذهاب البعض « إلى أن التمدن يتبادله المحو والإثبا ت أو العدم والوجود. فهو في هذا العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام، وأنه كلما تم في أمة انتقل بها إلى الوحشية الأولى، فهو نافع المبدأ مضر الغاية». وحجة هؤلاء في ما يذهبون إليه «ما كان لبعض الأمم قديماً من المكانة السامية في الحضارة حتى إذا بلغت الغاية ارتدت راجعة إلى الخلف حتى تؤول إلى الخشونة والتوحش التام حتى تتدرج ثانية إلى الأمام. فهما عنده على التعاقب، كلٌ علة للآخر، وكلّ غاية ضده»[1]. والحق في رأي علي يوسف «أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود، تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه». ولكن ما هو التمدن أصلاً؟ يجيب علي يوسف بالقول إنه «الكمال للمجتمع الانساني»، أو هو «تمام نظام الهيئة الاجتماعية»[2]. وهذا الكمال يوجد نسبياً في كل أمة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية. فكل هيئة اجتماعية في الوجود متمدنة بالنسبة أو بالقياس لما دونها، لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها. أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الارتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعلمية وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس. ويتبع هذا درجة اتساع نطاق الصنائع من فلاحة وملاحة وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلات المواصلات والمراسلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر. وهذه المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل واختيار الأصلح فالأصلح. «وهكذا كل سابق يبدع وكل لاحق يحسّن أو يقبّح إلى أن يصل هذا النوع إلى النقطة التي فيها الانقلاب الوجودي (على مذهبنا) وفي النفوس غصة من عدم إيجاد ما يتخيله أنفع للحياة». إن السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمماً لنظام الأمم وباعثاً على الراحة والأمن والرفاهية والثروة، فضلاً عن أنه مطلب للأجيال القادمة التي ترجو بدورها أن تدرك لنفسها غاية أرقى. لكن المدنية في العالم لا ترتقي إلا رويداً رويداً، إنما توجد في قلة من الأمم تعترضها في الغالب جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها. ثم إن قصر أطوار الحياة يقصر من العمل ويقلل من الفائدة وليس من الثابت أن يستأنف المتأخر دروس الجيل السابق ومنجزاته بشكل ناجع. لهذا كانت

---

(١) علي يوسف : التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية ، ربيع الأول ١٣٠٦ هـ / نوفمبر ١٨٨٨ م) : ١٣٦
(٢) المصدر نفسه : ١٣٧ .

«أعمال الأجيال المتتابعة كدروس متقطعة غير ملتئمة وضعاً وعملاً». ولهذه الأسباب «كانت الشرائع الإلهية والوضعية مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات في الأمم. فمثلاً كان الإنسان خلواً ساذجاً ثم أدرك المطالب التي تدعوه إليها النفس وترَقّى بعد ذلك إلى معرفة أنه عاجز عن إدراك حاجته بنفسه فكانت المشاركة. فدعا الأمر الى حكَم يفصل عند الخصام فأنزل الله الأسفار والصحف على أيدي أنبيائه الأولين من البشر إرشاداً منه إليهم بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية. ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الأزلية تدرجاً في التوسع والتبيين، منظوراً في كل ذلك إلى استعداد النوع وترقيه. كذلك القوانين الوضعية تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل، ودليل ذلك ما نراه اليوم من تقدمها وملاءمتها كثيراً للعوائد الحالية والأخلاق التي لا شك أنها ارتقت بارتقاء الإنسان مادة وجوهراً. وعلماء الطبيعة يحكمون أن الإنسان في انتخاب دائم وترق في المادة والجوهر. . .»[1].

وهكذا ينتهي علي يوسف الى دعم موقفه في التقدم الإنساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور التي تعضدها «مشاهدة الأحافير الأولى» كما يقول. لكنه ينكر أن يكون هذا «التحسين المتدرج» في الموجودات وفي الإنسان من «فعل الطبيعة» نفسها ـ هذا إذا كان «للطبيعة» وجود أصلاً! ذلك أن «التحسين المتدرج» هو «مراد الله جل شأنه». وحتى لو سلمنا بفعل الطبيعة فإن هذا لا يعني إلا أن هذا الفعل هو من «تقدير ذاته الأقدس».

أما الانحطاط في الوجود، الذي تنتهي إليه الأمم التي كانت مترقية، فلا يعني في رأي علي يوسف رجوعاً إلى « حالة وحشية » كما يتوهم البعض. وحتى لو سُلم القول أنه رجوع إلى التوحش فإن القول أن علة ذلك كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ـ بمعنى أن التمدن داع الى التوحش بنفسه ـ أمر لا يسلّم. ذلك أنه لا بد من أسباب أخرى قد أوجبت هذا « الانقلاب »، كفساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب مثلاً، أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية أو غير ذلك. فهذه الأمور منتجة لخمود الفكر وظلمة العقل وفظاظة الطبع وخشونة المعاملات، مما يذهب بعد زمن بـ « عنوان الأمة » الى غيرها ممن استعد وتهيأ لـ « روح التنور » أو ممن كان مرتقياً أصلاً[2]. أما أولئك الأقوام فيشقون في سكرتهم وغفلتهم إلى أن يصحوا وينتبهوا منها. إن الحكم بالانقلاب في الأمم ـ بمعنى الارتداد الى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن ـ ليس أمراً ثابتاً واجب الحصول. إذ لو كان كذلك « لكان واقفاً بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا

---

(١) المصدر السابق: ١٣٨. (٢) المصدر السابق: ١٤٠.

تتخطاه فتتساوى اعماراً في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل ، كأعمار ذوات الروح » . لكننا في الحقيقة « نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قروناً كثيرة فلا تبيد من نفسها إلا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدن». ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلاً بعد جيل على مبادىء تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف فتنقضي الدهور وتبيد الآلات من الأعوام وهي تترقى شأنا وتعلو مكانة «إلى ما لا يتصور أن يصل حدّه الفكر»[1]. وينبغي أن نعلم أن تمدن الأمة في زمن معين ليس متعلقاً فقط بأفرادها، وإنما أيضاً بحالة حكومتها التي تسير معها وتلائم درجة ترقيها. إذ لا بد من «تقارب الفريقين واتجاه قوة الهيئة الى انتخاب الأصلح فالأصلح للهيئة، فلا تلقي على الشعب ما لم يكن قد استعد لتلقيه بقلب سليم ولو كان مفيداً تمام الفائدة خوفاً من التحول عن الغرض الأصلي والشطط عن إدراك الغاية المقصودة من ذلك الأمر الملقى عليهم»، مثل ما حدث في أمر «الحرية»، فإن الجهلاء والأغبياء صرفوا الاسم بمداركهم السافلة عن معناه الحقيقي إلى معنى مضر بحيث فهم كل فرد منهم أنه «أصبح بأمر الحاكم حراً، أي يفعل كيف يشاء مما تسول له النفس من الأعمال الدنيئة والقبائح الفظيعة فسكر وعربد وفجر وفسق وقامر ولعب وتلاهى وأذهب النفس والنفيس واستهتك ضحية غاياته الفاسدة وفكره العاطل وهو يتوهم أنه قائم بالواجب عامل بشريعة حكومته». وينبغي أن يُعلم أيضاً أن ما تتخذه الحكومات من المغالاة في اختراع الآلات الحربية كالمدافع والأسلحة النارية وإعداد القوى العظيمة الهائلة وتجنيد الجنود، ليس من «باب التوحش ومضادة الإنسانية»، لما يتخيله البعض من أنه من موجبات الدمار وسفك الدماء وإزهاق الروح وتكدير كأس الراحة وإنما هو على العكس من ذلك تماماً، «من تمام المدنية ومن موجبات النظام لما فيه من عامل الهدوء ونشر لواء الأمن في المسكونة». إذ «لولا ذلك لهالت الأمم الدنيئة وأغارت على أرباب المدنية وفشا النهب والسلب وكثر السطو وسلب الأمن العام من العالم أجمع»[2].

أما إذا اعترض معترض على الشيخ علي يوسف بالقول : « ما لك أردت أن تبدل سنة الله في العالم من التغيير الدوري في كل أمر أخذ حد الغاية تدلياً أو ارتقاء ـ والطبيعة ترشدنا إلى أن كل شيء وصل إلى الحد انقلب إلى الضد ـ وأردت أن لا تجعل للحوادث

---

(١) المصدر نفسه : ١٤٠ .

(٢) المصدر نفسه : ١٤١ .

الدهرية على المدنية يداً ـ وسريانها لا يتمارى فيه اثنان ؟ » ، فإنه يجيب بالقول : « ان الإنسان نتيجة الموجودات وسر العوالم ، بعث الله له الرسل وأنزل عليه الكتب السماوية لا لعبث بل ليتم نظامه الأكمل . وجل شأنه أن يضيع سر الوجود سدى ، فهو واهبه المدنية نعمة فلا يسلبه إياها ، وإلا ظلم الموجودات ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ » . أما القول « أن كل شيء يتلاشى بعد تمامه » ـ وهو قول ابن خلدون ـ فلا يصلح لأن يرد القول باستمرار التقدم المدني ، وذلك لأن تعريف التمدن أصلاً أنه « الكمال للمجتمع الانساني » . وهذا الكمال لم تبلغه أمة من الأمم في أي عصر من العصور حتى يقال أنه قد حدث فيه ارتداد أو تلاش . أما الصروف والحوادث التي تعتري التمدن فليست متغلبة دوماً حتى يسري حكمها على المدنية . والواقع أن الانسان في حالة التمدن يتغلب على هذه الحوادث بالتمدن نفسه فتقل أو تنعدم . «والدليل على ذلك أن الأمم التي ترقت فيها الشرائع والقوانين ليست كغيرها من الأمم المتوحشة . فإن الحوادث في الأولى أقل منها في الثانية . وهكذا كلما تدرجت علواً تغلبت عليها أكثر. وكذلك العلوم والمعارف تمحو من الحوادث في الوجود بقدر ما تأخذ فيه عملاً وإحكاماً . فليس للحوادث حكم على المدنية ، بل هي لها الحكم عليها بلا ريب» . والنتيجة أنه «لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الإنسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي»[1] .

وهكذا انتهى علي يوسف عند نهاية القرن التاسع عشر إلى مركب طريف للتقدم المدني جمع فيه بين التنويريين والداروينيين والفلسفة الوضعية الفرنسية من ناحية وبين الفكر الديني الاسلامي من ناحية ثانية ، فنقل مفهوم التقدم الذي نادى به أمثال حسن العطار والطهطاوي وخير الدين من حالة سباق الحضارات المتعددة ولحاق المتخلف منها بالسابق الى حالة وحدة التمدن أو المدنية التي ستفتح الطريق أمام انسانية واحدة تسير في درب الكمال والتكمل . لكن ما حققه علي يوسف لا يمنع مع ذلك من القول أن مركّبه لم يكن في نهاية المطاف إلا محاولة من محاولات التكيّف والتكييف الاسلامية الحديثة البارزة التي ينبغي أن توضع إلى جانب تلك التي قام بها عند نهاية القرن التاسع عشر مفكرون آخرون من أمثال عبدالله النديم ومحمد عبده وعلي مبارك وحسين الجسر وغيرهم .

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٤٢ .

ابن خلدون
في الفكر العربي الحديث

ابن خلدون
في الفكر العربي الحديث

لا شك انه لم يعد لدينا أي مسوغ يدفعنا إلى التعلق بما تذهب اليه جمهرة المؤرخين المعاصرين من إثبات القول ان ابن خلدون لم يكن إلا نورا سطح فجأة ثم لم يلبث أن خفت واضمحل لكي لا يخلف في أعمال الذين جاءوا من بعده أي أثر دالّ.

ولقد استقر بنا المقام اليوم، بأزاء ابن خلدون، عند مناحي النظر التالية:

الأول: حمّى البحث عن المصادر التي متح منها ابن خلدون، فرحين مأخوذين بما قد يؤدينا اليه هذا البحث من الكشف عن بعض المؤلفين أو عن الأعمال التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد استخدمها في تركيب عمله الرائد الذي أودعه (مقدمة) كتابه (العبر). وبدلا من ان يسهم الكشف عن كتاب ككتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرق (٨٣٢هـ - ٨٩٦هـ) في إغناء معرفتنا بآثار (المقدمة)، بتنا نستخدم هذا الكتاب من أجل «تعرية» ابن خلدون والزعم أنه قد أخفى عنا، متعمداً، مصادره وأصوله. والرجل، حقيقة، لم يقصد إلى شيء من هذا على الإطلاق.

الثاني: المبالغة في الثناء على ابن خلدون لما انجزه في هذه (المقدمة) التي عجز الأوائل والأواخر عن صنع نظير لها، وتقديمُ ابن خلدون في إهاب «العالم الحديث» الذي تخطى في عمله كل ما وصل اليه المشتغلون المحدثون في العلوم الاجتماعية. وليس ثمة شك في ان في هذا انصافا للرجل وما يمثل في الفكر العربي، لكن فيه ايضا، بمقتضى منطق العلم ومنهجه، اسرافا لا مسوغ له إلاّ في عين منطق الوجدان وأحكامه.

الثالث: التوسع العلمي في الدراسات الخلدونية، والكشف في عمل ابن خلدون نفسه عن وجوه علمية «حالية» يمكن ان يفيد منها اصحاب العلوم الاجتماعية في ابحاثهم

في المجتمعات التي درست او التي لم تدرس اوالتي ستأتي في قابل الأيام. وهذا مذهب في البحث له ما يسوغه.

بأزاء هذه الوجوه من النظر والبحث قدّرتُ أنّ بمكْنَتي ان أضع عمل ابن خلدون وضعاً آخر، بأن انبه إلى آثاره الفعلية البارزة في أعمال المفكرين العرب المحدثين وإلى المواقف النقدية لهؤلاء المفكرين من هذا العمل.

لقد زعمتُ في كتاب صدر لي حديثا عن (أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث) أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون. وإن شئنا الدقة بقدر أكبر أقول: إن إشكالية ابن خلدون الحضارية ـ وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها ـ قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ أن اتصل الاسلام بالغرب ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون الهوة التي تفصل عالم الاسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز الى المواقع التمدنية الأمامية، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها (المقدمة): قيام الحضارات وانهيارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها ان يجنب أمة العرب استمرار التقهقر وأن يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط، والخطوَ في درب التمدن الحديث.

إن هذا واضح تمام الوضوح في القرن التاسع عشر، قرن النهضة. وهو واضح، على وجه التحديد، في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث: من رفاعة الطهطاوي الى مالك بن نبي. ونحن لا نشهد لدى هؤلاء المفكرين تأثراً ملموس بأفكار ابن خلدون فحسب وإنما نشهد لديهم أيضاً نقداً صريحاً لها، أو انحرافاً بيّناً عنها، أو استقلالاً فريداً بإزائها. وربما كان رفاعة الطهطاوي (١٢١٦هـ/١٨٠١م ـ ١٢٩٠ هـ /١٨٧٣ م) أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في اشكاليته. ورفاعة يمثل، كما نعلم، حلقة الاتصال بين مدنية الاسلام ومدنية الغرب. وهو قد وعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال، كما تقلب بين افكار مونتسكيو وفلاسفة التنوير من ناحية وبين افكار ابن خلدون من ناحية أخرى، محاولا التركيب بين معطيات المدنيتين. وهو حين نقل الى اللغة العربية، من جملة ما نقل، كتاب مونتسكيو: (تأملات في اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم)، وشجع في الوقت نفسه، اي عند منتصف القرن التاسع عشر، مطبعة الحكومة في بولاق، على نشر

(مقدمة) ابن خلدون، لم يكن في واقع الأمر يبغى إلا امرا واحدا هو التصدي لمشكلة القوة والضعف، العظمة والانحطاط، قيام الدولة وانحطاطها. . .، أي لمشكلة عالم العرب والاسلام، من خلال إحياء أفكار ابن خلدون وإستلهام افكار مونتسكيو ومفكري العصور الغربية الحديثة. لكن من المؤكد أن الطهطاوي حين رد التمدن إلى اصلين: التمدن في الاخلاق والعوائد والآداب من وجه، والتقدم في المنافع العمومية المادية التي تدور على العمل وصناعة اليد، لم يتابع ابن خلدون إلا جزئيا، لأنه لا يرى ان للتقدم المادي نقطة معينة يقف عندها لينكفيء بعدها. وإنما هو يسلم باستمرار هذا التقدم المادي. والدولة التي تستطيع بالتالي ان تجمع بين الخلق الديني ـ وهذه فكرة خلدونية ـ وبين التقدم المادي الذي لا يقف عند حد ـ وهذه فكرة تنويرية ـ تستطيع ان تنهض بالأمة التي تعمل لها وتصل بها الى حالة التمدن. أما خير الدين التونسي (١٢٢٥ هـ/ ١٨١٠ م ـ ١٣٠٨ هـ / ١٨٩٠م) فقد هاله تدفق سيل التمدن الأورباوي في الأرض بحيث لا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فلا يكون للأمم الأخرى المجاورة لأوروبا نجاة منه إلا بالحذو حذوه والجري مجراه في التنظيمات الدنيوية. كما يقول. والحل في رأيه يكمن في التركيب بين مصالح الدارين: الدنيا والآخرة: أما الآخرة فبالدين يكون صلاحها، وأما الدنيا فبالتنظيمات الدنيوية وبالمنجزات العلمية المادية تكون استقامتها. وحين يحدد خير الدين مضمون التمدن بالقول انه يدور على توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة على أساس من حسن الأمارة المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه اتفاق العمل، فإنه يطبق في الواقع قواعد أدب الدنيا الماوردية على العالم الحديث. لكنه حين يقيم كل هذا على قاعدتين هما: الأمن والعدل، فإنه يستلهم مباشرة القاعدة الخلدونية التي تقول «ان الظلم مؤذن بخراب العمران» . لكنه، بعد هذا كله، وحين يدعو الى توسيع العلوم والعرفان والعمران، لا يتابع ابن خلدون في قوله ان التوسع في الحضارة من شأنه أن يؤذن بفساد العمران. كما أنه لا يلتفت الى النظرية الخلدونية في تطور الدول والأجيال التطور الذي نعرف.

ويتبنى **أحمد ابن أبي الضياف** (١٢١٩هـ / ١٨٠٤م ـ ١٢٩١هـ / ١٨٧٦م) معاصر خيرالدين وصاحب (اتحاف اهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان) القسمة الحديثة للأنظمة السياسية: الملك المطلق، الملك الجمهوري، الملك المقيد بقانون (شرعي أو عقلي سياسي). وهو يرى أن نظرية ابن خلدون في الظلم الذي يؤذن بفساد

العمران تنطبق على نظام الملك المطلق القهري بالذات. وهو يؤكد القول إن جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول. وفي هذا، يكمن في رأيه، سر ما ذكره ابن خلدون في (مقدمة) كتابه حيث قال في الفصل الثالث من الكتاب الأول: «ان الدول لها أعمار طبيعية كالأشخاص». فالمقصود هنا ـ في رأي ابن أبي الضياف ـ هو هذا «الصنف العسكري»، وذلك لما ذكره من «الانفراد بالمجد» وجدع أنوف العصبية التي بها التغلب، ودواعي الشرف، ومذاهب السرف وغير ذلك مما يدعو إلى الجور وخرق السياج ـ «وإلا فقد رأينا من دولة الفرس والدول المسيحية ما تجاوز المئتين من السنين، لأن تصرف ملوكهم له حد يقفون عنده بمقتضى السياسة العقلية. وكذلك الدولة العثمانية، تسري الآن في المائة السادسة، لما فيها من مراعاة أصول الشريعة الاسلامية والقوانين المحترمة». ومعنى ذلك أن الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة، أما تلك التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها ملك. وبتعبير آخر الملك الاستبدادي المطلق هو وحده المحكوم عليه بالفناء، أما الملك الجمهوري والملك المقيد فيمكننا أن نأمل لهما مصيرا أفضل إذا ما نحن توخينا العدالة في التصرفات الدنيوية والشرعية. ولا شك أن نظرية ابن أبي الضياف هذه تمثل تعديلا جوهريا لنظرية ابن خلدون في حياة الدول.

لا شك أن الصورة التي يقدمها الطهطاوي وخيرالدين وابن أبي الضياف لا تمثل مجرد كشف لابن خلدون وتعريف به وإنما هي أيضاً تعديل لنظرياته الرئيسية ونقد لها أيضاً. بيد أن النقد الحقيقي لأفكار ابن خلدون لم يأت بشكل واضح إلا من جانب المفكرين المخضرمين ـ أعني أولئك الذين تقع فعالياتهم الفكرية النشطة في الحلقة الزمنية التي تصل القرن التاسع عشر بمطالع القرن العشرين. ولا شك أن عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلي يوسف هم أبرز من يمكن أن يستوقفنا في هذا المجال.

والظاهرة التي يتصدى لها الكواكبي (١٢٦٥ هـ/١٨٥٤ م ـ ١٣٢٠ هـ/١٩٠٢ م). هي الظاهرة نفسها التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين، ظاهرة الخلل والضعف أو «الفتور العام» الذي يعم المسلمين في جميع ديارهم. وقد انتبه الكواكبي الى أن مسألة تقهقر المسلمين ليست مسألة مستجدة، فهي «بنت ألف عام أو أكثر». وما من ملاحظ إلا ويستدعي انتباهه انحطاط امم الاسلام المستمر عبر القرون المتوالية. وقد تفاقمت الأمور تفاقما بث في نفوس المسلمين اليأس من انفسهم ومن المستقبل، حتى لقد ذهب بعضهم إلى القول «أننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا»، وصدقوا قولة ابن خلدون:

«إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع». وهذه، في رأي الكواكبي، نظرة هادمة للتاريخ وللمستقبل، نظرة لا بد من التحرر منها ونبذها. وليس ذلك في رأيه بالأمر العسير. فالحقيقة هي أن ابن خلدون كان على ضلال في ما ذهب اليه. ذلك أن أمما كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفَقْدِ كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية. وانه يكفي، في رأي الكواكبي، أن يُشَخّص المرض «تشخيصاً مدققا سياسيا» ويعين للمريض الدواء المناسب حتى يتمكن الجسم العليل من التغلب على الداء واسترداد الصحة والعافية. هذا من وجه. ومن وجه آخر يلاحظ الكواكبي أن مبدأ «الحركة» يكمن في جوهر الوجود. والحركة «سنة عامة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط». وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي تسير بموجبه إلى النهاية «شخوصاً أو هبوطاً»، وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن: حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة، وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت. وفي رأي الكواكبي أن حركة الحياة المطردة في الترقي هي الحركة الطبيعية، وأن هذا الاطراد لا يوقفه إلا القدر المحتوم الذي يسمى بالعجز الطبيعي، أو الاستبداد المشؤوم. بيد أنه يضيف إلى ذلك القول أن صدم القدر لسير الترقي لا يدوم إلا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكرّ راقياً. أما الاستبداد فإنه كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها. فلا مفر إذن، لإنقاذ الأمة من الانحطاط المتولد عن الاستبداد، من دحر الاستبداد وتبديده. وليس ههنا مقام التفصيل في هذا الجانب من فكر الكواكبي لكن الذي يهمنا من هذا كله هو رفض الكواكبي لنظرية ابن خلدون في الأفول الحتمي للعمران وتعلقه بإمكانية تجنب الهبوط أو الأفول بتجنب الأسباب المفضية إليه.

ويتفق قاسم أمين (١٢٨٢ هـ /١٨٦٥ م - ١٣٢٦ هـ /١٩٠٨ م) مع الكواكبي في الاعتقاد بأن التغير هو شرط التقدم: تقدم النوع الانساني في العقل وفي الآداب وفي العلوم. وقد تبنى قاسم أمين، في المرحلة الثانية من حياته العقلية، أي إثر الهجمة التقليدية العنيفة التي قوبل بها كتابه الأول «تحرير المرأة» وحين أسلم قياد أمره لسلطة العلم ونور العقل الخالص، تبنى مذهب فلاسفة عصر التنوير في المدنية، وهومذهب يناقض تماما مذهب ابن خلدون القائل بالدورات الحضارية الآفلة في النهاية، ويؤكد حتمية التقدم في خط سير المدنية الانسانية. ويرى قاسم أمين هنا «أن نتيجة التمدن هي سوق الانسانية في طرق واحدة، وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة او التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها

الاجتماعية على أصول علمية. صحيح أن التمدن الغربي ليس خيرا محضا ـ لأن الخير المحض ليس موجودا في عالمنا هذا، عالم النقص ـ لكنه «الخير الذي امكن للانسان ان يصل اليه الآن، فقد أتمّ به شيئا مما كان ينقصه وارتقى به درجة من الكمال. ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الانسانية من الكمال، فإنه ينبغي لنا أن نقنع بها، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها». ثمة أمور كثيرة نجهلها لكننا على يقين من أمر واحد «وهو أن الانسانية سائرة في طريق الكمال»، وليس علينا «إلا أن نُجدَّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه». انه الايمان بواقعية التقدم، وهو ايمان، لا شك، مباين لإيمان ابن خلدون.

وقريب من مذهب قاسم أمين مذهب الشيخ علي يوسف، صاحب «المؤيد» الذي نشر في عام ١٨٨٨ في (الرياض المصرية) مقالة لها دلالتها الصارخة: «التمدن دهري». وينبغي أن ننوه هنا بالدور الذي أدته هذه المجلة، التي أنشأها عبد الرحمن الحوت ومحمد حسن سلطاني، في بعث آراء ابن خلدون والدعوة اليها والترويج لها بالمقالات الكثيرة المستلهمة من (المقدمة) ومن الماوردي. التمدن دهري: ذلك هو شعار الشيخ علي يوسف، وتلك هي مقالته في وجه من يزعم «أن التمدن يتبادله المحو والاثبات او العدم والوجود. فهو في العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام، وأنه كلما تم في أمة انقلب بها الى الوحشية الأولى، فهو نافع المبدأ مضر الغاية». ويلاحظ علي يوسف ان حجة هؤلاء في ما يزعمون «ما كان لبعض الأمم قديما من المكانة السامية في الحضارة، حتى إذا بلغت الغاية ارتدت راجعة الى الخلف حتى تؤول الى الخشونة والتوحش التام ثم تتدرج ثانية إلى الأمام. فهما عنده على التعاقب: كلّ علة للآخر وكلّ غاية ضدّه». ومن الواضح تماما أن يوسف يقصد بالذات ابن خلدون واتباعه، كما انه يفهم من نظرية ابن خلدون أنها تنصب على المدنية بإطلاق. والحق في رأيه «أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود تابعة لوجود الانسان مرتقية بارتقائه». أما هذا الإرتقاء فإنه يعكس «كمال المجتمع الإنساني، أو إتجاه هذا المجتمع نحو تمام نظام هيئته وكمالها بحسب مبدأ اختيار الأصلح فالأصلح وعلى وجه التدرج والارتقاء في القوانين الطبيعية التي تلبس كل يوم أحسنَ من ذي قبل، أي على وجه «التحسين المتدرج» الذي هو «مراد الله عز وجل» لا فعل الطبيعة نفسها. أما الانقلاب الوجودي ـ أي انحطاط الأمم التي كانت مترقية ـ فلا يعني عند علي يوسف رجوعا إلى حالة الوحشية بسبب علة كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ـ بمعنى أن التمدن داع الى التوحش بنفسه ـ وإنما يعني أن ثمة دواعٍ محددة أوجبت هذا الانقلاب لعل مردها

الى «فساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب، أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية وإتباع الانسان هوى النفس فيما تطالبه به من السكر والعربدة والفجور. . الخ». ان «الحكم بالانقلاب في الأمم» ـ بمعنى الارتداد الى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن ـ ليس امرا ثابتا واجب الحصول في مذهب علي يوسف. إذ لو كان كذلك «لكان واقفا بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه، فتتساوى اعمارا في الحضارة او تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل، كأعمار ذوات الروح». لكننا في الحقيقة «نجد أمة لا تتجاوز قرنا واحدا في الحضارة وأخرى تعيش قرونا كثيرة فلا تبيد من نفسها إلا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدن». ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلا بعد جيل على مبادىء تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف، فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأنا وتعلو مكانة «إلى ما لا يُتَصور ان يصل حده الفكر». والنتيجة أنه «لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الانسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي».

وليس موقف علي يوسف هذا إلا ارتداداً عن فلسفة ابن خلدون وتعلقا ببعض جوانب الفلسفة الوضعية الفرنسية والنظرية الداروينية، قد صيغ في إهاب نظرية دينية إسلامية تنادي بالتقدم المستمر وتربط التقدم في التمدن بالإرادة الإلهية.

وأخيرا لا بد من التنويه بمفكريْن خلدونيين من الطراز الأول هما المفكر الاجتماعي السوري رفيق العظم والمفكر الجزائري المعاصر مالك بن نبي.

أما رفيق العظيم (١٨٦٥ ـ ١٩٢٥) فقد أولى قضية المدنية والحضارة اهتماما خاصا، وكان ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون نفسه بارزاً. وقد تجلت هذه التحليلات بصورة خاصة في رسالتيه (البيان في التمدن وأسباب العمران) و(السوانح الفكرية في المباحث العلمية). لا شك أن رفيق العظم ينطلق من القول الأرسطي القديم: «الإنسان مدني بالطبع». لكن الأفكار الرئيسة في الصورة التي يقدمها لخط التمدن المدني تظل مستلهمة من ابن خلدون: غريزة طلب المعاش، الفكر والصنع، الحاجة التي تولد التجمع، التجمع الذي ينتج السلطة الوازعة، العصبية، الغلبة والدولة، تخطي مطالب الحياة الخاصة والضرورية الى المطالب الكمالية والاستغراق في بحرا المدنيّة ورفاهية العيش والتوسع في مظاهر العمران وفي العلوم التي هي «أسس الكمالات البشرية وعنصر التقدم بالهيئة الاجتماعية». كل هذا خلدوني.

لكن هذه الصورة لتطور الاجتماع البشري لا تنتهي مع ذلك بمثل ما تنتهي به الحضارة عند صاحب (المقدمة). ذلك أن «تلاشي غالب العمران، واضمحلال مدنيتـه وخراب البلدان» ليس نتيجة حتمية لا رادّ لها لـ«كمال المدنية» عنده. صحيح أن سجيتي الحقد والحسد يمكن أن تولدا حروبا تؤدي احيانا الى تلاشي غالب العمران لكن هذا التلاشي محكوم في نهاية الأمر بأسباب يمكن تحديدها ويمكن تـلافيها. وانـه لمن الممكن ان تترقى المدنية الى «أوج الكمال» دون أن يتبع هذا الترقي بالضرورة انحطاط او تدل مبـاشر. ذلك ان زوال المدنية عن قوم كانت فيهم وكان لديهم الاستعداد لها، وحدوثهـا في قوم ليسوا مستعدين لها، أو بتعبير آخر إن «حياة المدنية» و«الأحوال الباعثة على تحول المدنية وانتقالها» و«تقدم الشعوب وانحطاطها» كل ذلك يرجع الى حوادث الدهور في تقلبها على حسب الظروف التي يمكن تبينّ أسباب جمة فيها تصلح لتفسير ذلك تفسيراً كلياً أو جزئياً. ومع أن رفيق العظم يميز بين تمدن يرجى معه طول البقاء ـ وهو التمـدن البطيء النمـو الراسخُ الأساسِ الذي لا يزحزحه مرور الأجيال ـ وتمدن قـريب الزوال والفنـاء ـ وهو التمدن السريعُ الظهور الذي لا يقوم على أساس متين، إلا أنه يقبل ببعض التفسيرات التي جعلها ابن خلدون اصلا لأفول العمران. فهو يرى مع ابن خلدون ان التقدم المدني الذي يحصل في الأمصار والمدن الكبار والذي يضطر أهل هذه الأمصار والمدن الى الترف في المعيشـة والى السرف والتبـذيـر.. يمكن أن يـدفـع بعض النـاس الى الإقـدام عـلى المحظورات التي ان تمت عرضت التمدن الى الاضمحلال والتلاشي. كما انـه يسلم مع ابن خلدون بان ضعف أسباب العصبية وتفشي الأخلاق الفاسدة يمكن أن يؤذنا بانحلال المدنية.. الخ.

وأما مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) فقد كان ابرز مفكر عربي معاصر عنى بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون. ومـع انه قـد تمثل فلسفـات الحضارة الحـديثة تمثـلا عميقا واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر. يقول: «ان مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب ان يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفـع بفكرتـه الى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها». تلك هي نقطة البدء عند مالك بن نبي، ومن هذه الفكرة الخلدونيـة الخالصـة ينبغي الانطلاق. لكن علينا ألا نذهب بعيدا بعد ذلك، لأن مالك، على الرغم من قبولـه لهذا المبـدأ المنهجي الموجّه، لا يتابع ابن خلدون في كثير من آرائه. والقضية تحتاج منا الى تحليل واستقصاء

كبيرين لا يتسع لهما مجال القول هنا. ويكفي ان أشير الى عنصرين مهمين منها. أولهما أن مالك يقبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون: نقطة البداية، الصعود الى القمة او الأوج، الأفول؛ لكنه لا يسلم بأنه مكتوب ابدا على حضارةٍ خفت ضياؤها وسدر أبناؤها في ليل طويل ان لا تقوم لها بعد ذلك قائمة، لأن اليقظة او النهضة مرهونة في رأيه بما نصت عليه الاية القرآنية: ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾. ومعنى ذلك أن بعث الحضارة وولادتها من جديد أمران ممكنان تماما إذا ما توافرت بعض الشروط الإنسانية الذاتية. ثاني هذين العنصرين اللذين أود الإشارة اليهما أن مركّبات الحضارة عند مالك بن نبي، أو ما يسميه بـ(الناتج الحضاري) ـ وهي تساوي عنده الإنسان + التراب + الوقت ـ لا تبزغ إلا بدخول عنصر خارجي مستلهم من مبدأ روحي معين هو الـ Ethos بحسب مصطلح كسرلنج. ودورة الحضارة التي تقع بين حدّي الميلاد والأفول تقف حين تفقد هذه الروح القدرة على السيطرة على (الغريزة)، فيدخل اصحاب هذه الحضارة في «عهد ما بعد الحضارة». وعلى الرغم من أن انسان هذا العهد متفسخٌ حضاريا إلا أنه يظل لديه الاستعداد لانجاز «عمل محضرّ» من جديد بتضافر ثلاثة شروط: إرادة التغيير الذاتي، وإنعاش «الفكرة الدينية»، وواقع «التحدي» الذي تكلّم عليه توينبي.

وهكذا نلاحظ أن المنحى العام لإشكالية مالك بن نبي خلدوني في جوهره، لكن مضامينه تستلهم الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث إلى مدى بعيد.

هذه شواهد على المكانة الفذة التي يحتلها فكر ابن خلدون في أعمال المفكرين العرب المحدثين. ولا شك أن ثمة شواهد أخرى كثيرة يمكن استقصاؤها والتوسع فيها. والذي يمكن أن نخلص إليه من جميع هذه الشواهد هو القول:

١ ـ ان الاهتمام بابن خلدون في العصر الحديث لا يقف عند حدود قراءة (المقدمة) بعد ان تم «الكشف» عنها، وإنما هو يتخطى ذلك إلى إحياء الإشكالية الرئيسة فيها، إشكالية مصير الأمم ومستقبل التمدن.

٢ ـ أن المفكرين العرب المحدثين قد وعوا وعيا تاما خطورة النظرة التاريخية التي آمن بها ابن خلدون. ويمكن القول بدون تردد ان نظرته هذه قد قوبلت في أحايين كثيرة بالنقد الشديد، وخاصة حين فهم منها أنها تبعث حقا على اليأس من المستقبل. وإذا كان الغالب الأعم عند هؤلاء المفكرين أنهم سلّموا بتعليلات ابن خلدون الرئيسة لظاهرة

الانحطاط واستخدموها من أجل تبديد هذه الظاهرة، إلا أنهم لم يسلّموا له بما ذهب اليه من القول بحتمية انقراض كل أنماط العمران.

٣ ـ وفي كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلم النظري الأول لمفكري النهضة العرب، في بحثهم عن أسرار تقهقر مدنية العرب والإسلام، وفي بحثهم عن الأسباب المفضية الى الانتقال من حالة التدني والتدلي إلى حالة التمدن أو التقدم. أما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل بدون شك في واقع الانحطاط نفسه وفي التحديات الصميمية التي أثارها غزو المدنية الأوروبية لعالم العرب الحديث.

مراجع البحث الأساسية

أبو عبدالله (ابن الأزرق) ـ بدائع السلك الى طبائع الملك، ج١، بغداد، ١٩٧٧.

قاسم أمين ـ تحرير المرأة، ط ١، القاهرة، ١٨٩٩.

ـ المرأة الجديدة، ط ١، القاهرة، ١٩٠٠.

فهمي جدعان ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

عبدالرحمن (ابن خلدون) ـ المقدمة، تحقيق عبدالواحد وافي، ط ١، لجنة البيان العربي، ١٣٧٨/١٩٥٨.

خيرالدين التونسي ـ أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط ١، تونس المحمية، مطبعة الدولة، ١٢٨٤هـ.

أحمد بن أبي الضياف ـ اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس، ١٩٦٣.

رفاعة رافع الطهطاوي ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٨٧٣.

رفيق العظم ـ البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة، ١٨٧٧.

ـ تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام، القاهرة، ١٣١٨/١٩٠٠.

عبدالرحمن الكواكبي ـ أم القرى (الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٧٠).

ـ طبائع الأستبداد (الأعمال الكاملة).

عبدالقادر المغربي ـ جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، القاهرة ١٩٤٨.

مالك بن نبي ـ شروط النهضة، القاهرة ١٩٦١.

ـ ميلاد مجتمع، القاهرة ١٩٦٢.

ـ مشكلة الثقافة، القاهرة ١٩٥٩.

علي يوسف ـ التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية، نوفمبر ١٨٨٨).

داعي المشاكلة

في نظرية الحب عند العرب

داعي المشاكلة
في نظرية الحب عند العرب

١ ـ أدرك العرب، مثلما أدرك غيرهم من بني البشر الفانين، الطابع الغريب لهذا الزائر الذي إذا ما طرق بابنا. قلقلَ الساكنَ وسكّن المتحرك. ونصح حكماؤهم، مثلما نصح حكماء الأمم الأخرى، بأن نتمسك بأقصى درجات الحذر والحيطة إذا ما تمكّن منا هذا الجانّ الذي لا نكاد نعرف له طبيعةً أو هويـة. ولقد حـاولوا رسمـه وحدّه ورصـد تجلياته الجسدية والنفسية بدقة بالغة. بيد أن الإحاطة بماهيته ظلت مطلباً ممتنعاً، وكادت كلّ التحديدات الجوهرية تؤول إلى الإخفاق. لكن مَنْ ذا الذي لا يُعذر إن هو حاول أن يجري وراء الماهيات وأن يحدد ماهية الحب بالذات فأخفق!

لا شك أننا قد لا نجد عناءً كبيراً في تحديد بعض أنماط الحب وبيان أصولها. فالحب الحسيّ، مثلاً، لا يكاد يثير أية مشكلة. أما «المحبة»، التي يعسر ردها دوماً إلى أصـول حسية، أو التي لا تمثل فيها هذه الأصول، عند التحليل الدقيق، إلا وجهاً من وجوه، فما أكثر ما نحار في أمرها. وهذا النمط من الحب، عند العرب، هو الذي يدور عليه هذا البحث.

سأل أبو العيناء أعرابياً عن الهوى فقال: «هو أظهـر من أن يَخْفى، وأخفى من أن يُرى؛ كامنٌ ككمون النار في الحجر، إن قدحته أَوْرَى، وإن تركته توارى».[١] وسأل الأصمعي أعرابياً آخر عن الحب فقال: «وما الحب؟ وما عسى أن يكـون؟ هل هـو إلا سحر أو جنون!»[٢]. وسمـع الربعي أعـرابية تتحـدث عن العاشق فتقـول: «مسكينٌ

(١) نهاية الارب في فنون العرب لشهاب الدين النويري (المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة) ٢ : ١٢٨ .
(٢) المصدر نفسه : ١٥٠ .

العاشقُ؛ كلُّ شيء عدوه: هبوب الريح يقلقه، ولمعان البرق يؤرقه، ورسوم الديار تحرقه، والعَذْل يؤلمه، والتذكّر يسقمه، والبُعْد والقرب يُهيِّجه، والليل يضاعف بلاءه، والرقاد يهرب منه. ولقد تداويتُ بالقرب والبعد فلم ينجع فيه دواء، ولا عزّ به عزاء»[٣]. وحُكي عن أعرابي أنه قال: «العشق أعظم مسلكاً في القلب من الروح في الجسم، وأملك بالنفس من ذاتها، بطن وظهر، فامتنع وصفه عن اللسان، وخفي نعته عن البيان، فهو بين السحر والجنون، لطيف المسلك والكمون»[٤]. وقيل لأعرابي: ما تقول في العشق؟ فقال: «إن لم يكن طرفاً من الجنون، فهو نوع من السحر»[٥].

وينبغي ألا يذهب بنا الظنّ إلى الاعتقاد بأنّ النتائج ستكون أفضل بكثير إن نحن لجأنا إلى تحديدات «منظّري» الأفعال والمفاهيم والمشاعر الوجدانية ودعاواهم في القدرة على التحديد. ويكفينا لهذا الغرض أن نستذكر حكاية يحكيها أبو عالية الشامي، قال: «سأل أميرُ المؤمنين المأمونُ يحيى بنَ أكثم عن العشق ما هو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء فيهيم بها قلبه وتؤثرها نفسه! قال: فقال له ثمامة: اسكت يا يحيى! إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في مُحرِم صاد ظبياً، أو قتل نملة، فأما هذه فمسائلنا نحن! فقال له المأمون: قل يا ثمامة، ما العشق؟ فقال ثمامة: العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحبٌ مُلكٍ، مسالكُه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائزة، مَلَك الأبدانَ وأرواحها، والقلوبَ وخواطرها، والعيونَ ونواظرها، والعقولَ وآراءها، وأُعطي عنانَ طاعتها وقَوْدَ تصرّفها، توارى عن الأبصار مدخلُه، وعمي في القلوب مسلكُه! فقال له المأمون: أحسنت والله يا ثمامة! وأمر له بألف دينار»[٦]. ومن المؤكد أن تحديد المعتزلي ثمامة للحب ليس أصلح من تحديد الفقيه ابن أكثم، اللهم إلا أن يحمل كلام ثمامة على معنى امتناع تحديد طبيعة العشق نفسه.

ولعل هذا العسر في تحديد ماهية الحب أو العشق هو الذي حدا بفيلسوف حذر كالنوشجاني إلى القول، بعد محاولات ضنكة في تقريب معاني الصداقة والألفة والعشق والمحبة والكلف والشغف: «على أننا إن أنصفنا لم نقل في هذه الأسماء شيئاً، لأن حدودها

---

(٣) المصدر نفسه: ١٤٨.

(٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيم الجوزية (تحقيق أحمد عبيد، دمشق): ١٥٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٥٤.

(٦) مصارع العشاق لأبي محمد السرّاج القارىء (دار بيروت ـ دار صادر، بيروت، ١٣٧٨ / ١٩٥٨) ١: ١١ ـ ١٢.

وحقائقها لم تنته إلينا صحيحة تامة غير مخرومة ولا مثلومة، وإنما نَصفها ائتناساً بها وببعض علائقها، لا إطلاعاً على جميع غوامضها [وخوافيها]، وعلى جميع ما دخل فيها وفي غمار أخواتها»(٧). أما ابن حزم الأندلسي فقد أدرك هو أيضاً الطابع المتذبذب الغامض للحب حين ذكر أن «أوله هزل وآخره جِدّ»، وأنه «قد دقّت معانيه لجلالتها عن أن توصف». وقد أصاب تماماً حين قرر أن معاني الحب لا تدرك إلا «بالمعاناة»(٨).

ومع ذلك فإن إغراءات التحديد ظلت دوماً جذابة، كما أن عملية «تنظير» ظاهرة الحب وتصنيف أنماطه وتحديدها أو رسمها لم تفقد مع مرور الوقت شيئاً من رونقها وسحرها. وتعددت منابع التحديد ومقاييسه، فصدرت عن المعاناة المباشرة، أو عن الملاحظة الظاهرية، أو عن الإرث الثقافي الخاص، أو عن التأمل النظري الخالص، أو عن شرح هذا الفيلسوف القديم أو ذاك. ودارت التأملات والتحليلات والتقريرات على أمور رئيسة ابرزها: طبيعة الحب وأنماطه، ودواعي الحب ومتعلقاته، ومخاطر الحب وآفاته.

وليس يعنيني هنا، من بين هذه الوجوه، إلا دواعي الحب. لا بل إن دواعيه جميعاً لا تعنيني، وإنما الذي يهمني منها واحد على وجه التحديد، اعتبَره العرب أخطر الدواعي طراً، ومالوا إلى الأخذ به في تفسير وقوع هذه الظاهرة الفريدة، ظاهرة الحب: هذا الداعي هو «داعي المشاكلة»..

بيد أنني أرى لزاماً عليّ، قبل الشروع في تحديد داعي المشاكلة وبيان إشكاليته وجدليته عند العرب، أن أضع «الحب» في مكانه التقريبي الخاص بين أقرانه من المشاعر الوجدانية التي يمكن لها أن تعبث بكيان الإنسان وتمسك بتلابيبه على نحو من الأنحاء، فتعيد تشكيل وجدانه وتتحكم في حركاته وسكناته، وفي قَدَرِه أحياناً كثيرة.

٢ ـ ولعلّ ابن قيّم الجوزيّة يكون لنا خير دليل في تقريب التقاسيم العامة والدلالات الأولية لأسماء الحب، وفي اشتقاق هذه الأسماء ومعانيها عند العرب. فقد لاحظ أنه قد وُضِع لهذا المسمَّى قريبٌ من ستّين اسماً هي: «المحبة، والعلاقة، والهوى، والصبْوة، والصبابة، والشغف، والمِقَة، والوجد، والكلف، والتتيّم، والعشق، والجوى،

---

(٧) المقابسات لأبي حيان التوحيدي (تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠): ٤٥٤.
(٨) طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم الأندلسي (تحقيق حسن الصيرفي، مطبعة الاستقامة، القاهرة):

والدنف، والشجو، والشوق، والخلابة، والبلابل، والتباريح، والسدم، والغمرات، والوهل، والشجن، واللاعج، والاكتئاب، والوصب، والحزن، والكمد، واللّذْع، والحرق، والسهّد، والأرق، واللهف، والحنين، والاستكانة، والتّبالة، واللوعة، والفتون، والجنون، واللمم، والخبَل، والرسيّس، والداء المخامر، والودّ، والخُلّة، والخِلم، والغرام، والهيام، والتدليه، والوله، [والتعبد]»[9].

لكن من البينّ أن هذه الأسماء لا تعكس في الغالب الأعم إلا أعراض الحبّ أو نتائجه، وليس فيها، ما يحدّد أنماطه أو درجاته، إلا القليل. وتظل «المحبة» و«العلاقة» و«الهوى» و«العشق» أبرز أنماط الحب الواردة في هذه المجموعة الكبيرة من الأسماء، كما أنها هي التي خصّها «منظّرو» الحب العرب بالاهتمام الأقصى. ومع أنها تقع جميعاً في دائرة الحبّ، إلا أن الفروق والدرجات تظل بينها قائمة. ويكفي أن نشير هنا، على عَجَل، إلى بعض دلالات هذه الأسماء التي قيل فيها كلام كثير. فعن المحبة مثلاً قيل إنها «الميل الدائم بالقلب الهائم»، أو إنها «إيثار المحبوب على جميع المصحوب»، أو «موافقة الحبيب في المشهد والمغيب»، أو «استيلاء ذكر المحبوب على قلب المحب»، أو «أن تهب كلك لمن أحببته فلا يبقى لك منك شيء.. الخ»[10]. أما العلاقة فليست إلا اسماً من أسماء «المحبة»؛ وهي لم تسمَّ كذلك إلا «لتعلّق القلب بالمحبوب»؛ وقيل أنها «الحب اللازم للقلب». وكذلك الهوى إن هو إلا «ميل النفس إلى الشيء وهُوِيّ الصاحب في محاب صاحبه». والعشق ـ أخيراً ـ هو «فرط الحب» أو «إفراط المحبة»[1]، أو هو «اسم لما فضل عن المحبة»[12].

ومن العسير ضبط هذه المصطلحات وبيان تدرّجها ومراتبها بياناً دقيقاً. وما أكثر ما اختلف العرب في تحديد هذه الدرجات والمراتب. فقد رأى فريق أنه «أول ما يتجدد الاستحسان للشخص تحدث إرادة القرب منه، ثم المودة (وهو أن يود لو ملكه)، ثم يقوى الود فيصير محبة، ثم يصير هوى (فيهوي بصاحبه في محابّ المحبوب من غير تمالك)، ثم يصير عشقاً، ثم يصير تتيّماً (والتتيم حالة يصير بها المعشوق مالكاً للعاشق لا يوجد في قلبه سواه)، ثم يزيد التتيم فيصير وَلهاً والوله الخروج عن حد الترتيب والتعطل

---

(٩) روضا المحبين : ١٨ .
(١٠) المصدر نفسه : ٢٢ وما بعدها .
(١١) المصدر نفسه : ٣٢ .
(١٢) العقد الفريد لابن عبد ربه القرطبي (الطبعة الأولى ، المطبعة الجمالية بمصر ، ١٣٣١/١٩١٣) ٣ : ١٣ .

عن أحوال التمييز)». ورأى فريق آخر أن «أول مراتب العشق الميل إلى المحبوب ثم العلاقة، ثم الحب، ثم يستحكم الهوى فيصير مودة تزيد بالمؤانسة، وتَدْرُس بالجفاء والأذى، ثم الخلة ثم الصبابة (وهي رقة الشوق) تولدها الألفة ويبعثها الإشفاق ويهيجها الذكر، ثم تصير عشقاً. والعشق على أضرب، فمبدؤه يصفي الذهن ويهذب العقل... ثم يترقى فيصير ولهاً، ويسمى ذو الوله مدلّهاً ومستهاماً، ثم يصير مستهتَراً وحيران، ثم بعدها التتيم فيدعى متيماً، والتتيم نهاية الهوى وآخر العشق؛ ومن التتيم يكون الداء الدويّ، والجنون الشاغل»[13]. وقال أبو عبدالله ابن عرفة: «الإرادة قبل المحبة، ثم المحبة، ثم الهوى ثم العشق»[14]. أما لسان الدين ابن الخطيب فقد اختتم القول في أقسام الحب بإقامة الفصل التالي بين الحب والعشق: «المحبة اسم جامع لأقسام الحب والعشق. والفرق بينهما أن المحب لا يخلو: إما أن يستعمل المحبة أو تستعمله؛ فإن استعملها وكان له فيها تكسب واختيار سمي محباً اصطلاحاً. وإن استعملته المحبة بحيث لا يكون فيها اختيار ولا تكسب سمي عشقاً. فالمحب مريد، والعاشق مُراد»[15]. ويبدو أن ثمة اتفاقاً حول ما أثبته الجاحظ من القول: «العشق اسم لما فضَل عن المحبة.. فكل عشق يسمى حباً، وليس كل حب يسمى عشقاً. والمحبة جنس والعشق نوع منها»[16]. وأما «الأخوّة» و«الصداقة» فتدخل هي أيضاً في باب الحب على معان خاصة كما سيبين في أثناء هذا البحث.

والصورة واضحة تماماً حين نكون في صدد بيان علامات الحب وآياته. ولم يبرع أحد من المفكرين العرب براعةَ ابن حزم الأندلسي في حصر هذه العلامات والآيات ووصفها: من إدمان للنظر، وميل مع الحبيب حيث مال كالحرباء مع الشمس، وإقبال بالحديث، وإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه وتعمّد للقعود بقربه والدنوّ منه، واستهانة بكل خطب جليل داعٍ الى مفارقته، وتباطؤ في المشي عند القيام عنه، واضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه أو عند سماع اسمه فجأة، وحب للوحدة وأنس بالانفراد ونحول في الجسم... الخ[17].

---

(١٣) نهاية الأرب ٢ : ١٢٨ - ١٢٩ .

(١٤) المصدر نفسه ٢ : ١٣٠ .

(١٥) روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين ابن الخطيب (تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار الفكر العربي ، القاهرة) : ٣٥٠ .

(١٦) نهاية الأرب ٢ : ١٣٠ ، وروضة المحبين ١٥٣ .

(١٧) طوق الحمامة : ١١ - ١٩ .

لكنّ تمييز قسمات الصورة ومعالمها يصبح أمراً في غاية المشقة حين يكون الكلام على ماهية الحب. فالاختلاف هنا بيّن، والكل قد قال في ذلك وأطال. لكن الذي يبدو ثابتاً تماماً هو أن التحديد يسهل حين يلجأ منظّرو الحب إلى التعريف «بالعلّة» لا إلى التعريف ببيان الماهية الذاتية لظاهرة الحب. وهذا هو على وجه التحديد ما فعلوه في الغالب الأعم. ومع ذلك فإن ثمة عدداً من التعريفات التي تقرب من التعريفات الماهويّة، نعثر عليها أثناء متابعتنا لعناصر الموضوع. ولعل من أبرزها أقوال حكماء اليونان وفلاسفتهم. فإلى أفلاطون ينسب القول إن «العشق حركة النفس الفارغة بغير فكرة». وعلى لسان ديوجانس ترد مفارقة القول إن الحب «سوء اختيار صادف نفساً فارغة». أما فيثاغورس فيحمل عليه هذا القول: «العشق طمع يتولد في القلب ويتحرك وينمى ثم يتربى، ويجتمع إليه مواد من الحرص، وكلما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج والتمادي في الطمع والفكر في الأماني والحرص على الطلب، حتى يؤديه ذلك إلى الغمّ والقلق». وإلى الأطباء يُرَدّ القول إن العشق «مرض وسواسيّ شبيه بالماليخوليا» يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل. وسببه النفساني الاستحسان والفكر، وسببه البدني ارتفاع بخار رديء إلى الدماغ عن منيّ محتقن...»[١٨]. وتذهب النظرية الفلكية، على لسان أرسطاطاليس وبطليموس إلى الربط بين وقوع العشق وبين أوضاع النجوم والتناظر بين أشكالها[١٩].

٣ ـ لكنّ للعرب من «الإسلاميين» رأياً آخر بالإجمال. لا شك أن قول ابن حزم مثلاً إن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»[٢٠]، أو قول الراغب الأصفهاني: «المحبة ميل النفوس إلى ما تراه أو تظنه خيراً»[٢١]، يعتبران من التعريفات الماهوية النادرة التي نصادفها عندهم. لكن الغالب الأعمّ هو تحديد الحب من خلال بيان علة وقوعه.

ولعل أقدم النظريات الإسلامية وأرسخها في هذا الصدد تلك التي ترتد إلى حديث نبوي سببه، كما جاء في الصحيحين وغيرهما، «أن امرأة كانت تدخل على قريش

(١٨) ديوان الصبابة لشهاب الدين أحمد بن حجلة المغربي (على هامش تزيين الأسواق بتفصيل الأشواق لداود الأنطاكي): ١٣، ونهاية الأرب ٢: ١٢٦، وروضة المحبين: ١٥٠.

(١٩) ديوان الصبابة: ١٣ ـ ١٤.

(٢٠) طوق الحمامة: ٦.

(٢١) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣/١٩٧٣): ١٦٠.

فتضحكهم، فقدمت المدينة، فنزلت على امرأة تضحك الناس، فقال النبي ﷺ: على من نزلت فلانة؟ فقالت [عائشة]: على فلانة المضحكة، فقال: الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». وإلى هذا الحديث يرجع على الدوام الكتّاب المعنيون بنظرية الحب. وقد دعم هؤلاء الكتّاب هذه النظرية الدينية بما قيل في منثور الحكم: «الأضداد لا تتفق، والأشكال لا تفترق»[٢٢]، وبكلمة مشهورة لأرسطو أوردها في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» وردّدها من بعده فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والنوشجاني والسجستاني والتوحيدي وكثيرين غيرهم، إذ قال ـ وقد سئل عن الصديق من هو؟ ـ: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»[٢٣].

وقبل أن تكتسي هذه الكلمة طابعها النظري التجريدي، وجدت لها تجسيداً في بعض الروايات الأدبية التي انتشرت في عصر الرشيد والمأمون: يَحكي الأصمعي الحكاية التالية: «دخلتُ على هارون الرشيد، فقال: يا أصمعيّ، إني أرقت ليلتي هذه، فقلت: ممّ، أنامَ الله عينَ أمير المؤمنين؟ قال: فكّرت في العشق ممّ هو، فلم أقف عليه، فصفه لي حتى إخاله جسماً مجسماً! قال الأصمعي: لا والله ما كان عندي قبل ذلك فيه شيء! فأطرقت ملياً، ثم قلت: نعم يا سيّدي، إذا تقاربت الأخلاق المشاكلة، وتمازجت الأرواح المشابهة، لمع نور ساطع يستضيء به العقل، وتهتز لإشراقه طباع الحياة، ويتصور من ذلك النور خُلق خاص بالنفس متصل بجوهريتها يسمى العشق! فقال: أحسنتَ والله! يا غلام، أعطه وأعطه وأعطه! فأعطِيتُ ثلاثين ألف درهم»[٢٤].

ونقرأ في كتاب «العقد» الرواية التالية: «سأل المأمونُ عبدَالله بن طاهر ذا الرياستين عن الحب فقال: يا أمير المؤمنين، إذا تقادحت جواهر النفوس المتقاطعة بوصل المشاكلة انبعثت منها لمحة نور تستضيء بها مواطن الأعضاء، فتحرك لإشراقها طبائع الحياة، فيصدر من ذلك خلق حاصر للنفس متصل بخواطرها يسمى الحب»[٢٥]. وقد أوردَ ابن الجوزي هذه الرواية نفسها على النحو التالي: «سئل ذو الرياستين عن المودّة، فقال: إذا

---

(٢٢) أدب الدنيا والدين لأبي الحسن الماوردي (الطبعة الثالثة، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٥٥/١٣٧٥): ١٤٧.

(٢٣) الصداقة والصديق لأبي حيان التوحيدي (شرح وتعليق علي متولي صلاح، القاهرة، ١٩٧٢): ٦٦، والمقابسات: ٤٤٩ وما بعدها؛ وانظر أيضاً: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٦١.

(٢٤) نهاية الأرب ٢: ١٢٧.

(٢٥) العقد الفريد ١: ٣٠٣.

تقاربت جواهر النفوس بوصل المشاكلة ثقبت لمحة نور ساطع في عالم الروح فبثته في أقطارها، تستضيء به نواظر العقل، وتهتز لإشراقه طبائع الحياة، فيتصور من ذلك خلق خاص بالنفس يتصل بجوهرها يسمى الود»[٢٦]. وكثرت النوادر وأقوال الحكماء وأبيات الشعر التي تفسر المؤاخاة والمودّة والألفة والصداقة والعشرة والمحبة والعشق بالرجوع إلى التجانس والمشاكلة والتشاكل. وهكذا نجد حكيماً يقول: «كل إنسان يأنس إلى شكله، كما أن كل طير يطير مع جنسه». ونقرأ نادرة عن حكيم ـ هو في بعض الروايات سليمان ـ «رأى غراباً مع حمامة فعجب من تآلفهما مع مباينتهما في الجنس فأثارهما فإذا كل منهما مكسور الجناح، فقال: إنما جمع بينهما العلة»! ونصادف في كل مكان أقوال الحكماء: «الأضداد لا تتفق والأشكال لا تفترق»، و«على قدر تشاكل الأجناس تتآلف قلوب الناس، وأقربها مشاكلة أحسنها مواصلة، وأكثرها تناولاً أطولها تهاجراً». ويكرر الكثيرون بيت المتنبي:

وشبه الشيء منجذب اليهِ ... وأشبهنا بدنيانا الطغامُ

وهذه الأبيات لشاعر آخر:

لكلّ امرىءٍ شكل من الناس مثلهُ ... وأكثرهم شكلاً أقلهمُ عقلا
وكلّ أناسٍ يألفون لشكلهم ... وأكثرهم عقلاً أقلهمُ شكلا
لأنّ كثير العقل ليس بواجدٍ ... له في فريق كلَّ حين له مثلا

أو هذين لآخر غيره:

وقائلٍ كيف تهاجر تما ... فقلت قولاً فيه إنصافُ
لم يكُ من شكلي ففارقته ... والناس أشكال وألّاف

أو هذين لشاعر آخر:

وإني وحيد الفقر مشترك الغنى ... وتارك شكلٍ لا يوافقه شكلي
ولي مُلحٌ في المجد والبذل لم يكن ... تأنقها فيما مضى أحد قبلي

أو هذين لأبي سليمان الخطّابي:

---

(٢٦) ذم الهوى لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨١/١٩٦٢): ٢٩٨.

وما غربة الإنسان في شقة النوى	ولكنها والله في عدم الشكلِ
وإني غريب بين بست وأهلها	وإن كان فيها أسرتي وبها أهلي

وقول الجاحظ: «من شأن النفوس أن تتواصل، ومن عادة الأشكال أن تتقاوم؛ والشيء يتغلغل إلى معدنه ويحنّ إلى عنصره، فإذا صادف منبته، ولاقى عنصره، وشج بعروقه، وسبق بفروعه وتمكن على الإقامة، وثبت ثبات الطينة»[٢٧]؛ وهذه الأبيات لأبي العتاهية:

يقاس المرء بالمرءِ	إذا ما هو ماشاهُ
وللقلب على القلب	دليل حين يلقاه
وللشكل على الشكل	مقاييس وأشباه
وفي العين غنى للعيـ	ـن أن تنطق أفواه[٢٨]

أو هذه الكلمات التي أرسلها بعض الكتاب إلى صديق له: «إني صادفت منك جوهر نفسي، فأنا غير محمود على الانقياد لك بغير زمام، لأن النفس يتبع بعضها بعضاً»[٢٩]؛ أو قول ابن خلف، حكايةً عن علي بن عبيدة، في تحديد «المودة»: «المودة تعاطف القلوب، وائتلاف الأرواح، وحنين النفوس الى مباثة الأسرار، والاستروح بالمستكنات في الغرائز، واستيحاش الأشخاص لتباين اللقاء وظهور السرور بكثرة التزوار، وعلى حسب مشاكلة الجوهر يكون الاتفاق في الخصال»[٣٠].

بيد أن هذه الأقوال واللمحات والخواطر ما لبثت أن وجدت لدى عدد من المفكرين

---

(٢٧) غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة لأبي إسحاق الكتبي الوطواط: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢٨) أوردها صاحب «آداب الصحبة وحسن العشرة» في حديث عن الصحبة جرى بين علي بن أبي طالب ورجل، على النحو التالي:

لا تصحب أخا الجهل	وإياك وإياهُ
فكم من جاهل أردى	حليماً حين آخاه
يقاس المرء بالمرء	إذا ما المرء ماشاه
وللشيء من الشيء	مقاييس وأشباه
وللقلب على القلب	دليل حين يلقاه

(كتاب آداب الصحبة وحسن العشرة لأبي عبدالرحمن محمد بن الحسن السلمي النيسابوري [تحقيق م. ي. قسطر، القدس، ١٩٥٤]: ٢٧).

(٢٩) العقد الفريد ٣ : ٨.

(٣٠) ذم الهوى: ٢٩٨ - ٢٩٩.

الإنسانيين والكتاب الأخلاقيين العرب تجسيداً نظرياً فلسفياً لها. وقد كان السجستاني والتوحيدي ومسكويه وابن حزم ولسان الدين ابن الخطيب في مرحلة أولى، ثم ابن الجوزي وابن قيم الجوزية في مرحلة تالية، أبرز من جَسّد هذا التنظير الفلسفي لمبدأ المشاكلة أو التشاكل في نظرية الحب، محبذين هذا المبدأ في تفسير داعي الحب على مبدأ رئيس آخر مال إليه فريق من الكتّاب والمفكرين هو مبدأ الجمال، أو مبدأ «استحسان الصورة».

٤ ـ يلخص ابن قيم الجوزرية مبدأ الاستحسان الجمالي في الحب على النحو التالي: «ودواعي الحب من المحبوب جماله، إما الظاهر أو الباطن، أو هما معاً. فمتى كان جميل الصورة جميل الأخلاق والشيمة والأوصاف كان الداعي منه أقوى. وداعي الحب من المحب أربعة أشياء: أولها النظر إما بالعين أو بالقلب إذا وصف له. . . ؛ الثاني الاستحسان، فإن لم يورث نظره استحساناً لم تقع المحبة؛ الثالث الفكر في المنظور وحديث النفس به، فإن شغل عنه بغيره مما هو أهمّ عنده منه لم يعلق حبه بقلبه، وإن كان لا يعدم خطرات وسوانح، ولهذا قيل: العشق حركة قلب فارغ. ومتى صادف هذا النظر والاستحسان والفكر قلباً خالياً تمكّن منه، كما قيل:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى — فصادف قلباً خالياً فتمكّنا»[٣١].

ومع أن المبدأ الرئيس في وقوع الحب، بحسب هذه النظرية، هو أن «العين مرآة القلب»، وأن العاشق ليس إلا ضحية عدوّين، عبّر شاعر عن حاله معهما بقوله:

أنا ما بين عدوّيْـ — ـن هما قلبي وطَرْفي
ينظر الطرف ويهوى الـ — قلب والمقصودُ حتفي

وعبّر شاعر آخر عن الحال نفسها بقوله:

عاتبت قلبي لما — رأيت جسمي نحيلا
فألزم القلبُ طرفي — وقال كنتَ الرسولا
فقال طرفي لقلبي — بل كنتَ أنت الدليلا
فقلت كُفّا جميعاً — تركتماني قتيلا

---

(٣١) روضة المحبين: ٩٩ ـ ١٠٠.

إلا أن للسمع أيضاً، بحسب هذه النظرية نفسها، دوراً مهماً يؤديه في وقوع الحب. ذلك أن «الأذن تعشق قبل العين أحياناً»، «وجيش المحبة قد يدخل المدينة من باب السمع كما يدخلها من باب البصر» كما يقول ابن القيم نفسه[٣٢]. ومع ذلك فإن هذا الموضوع يثير مسألة أخرى ليس ها هنا موقع الكلام عليها. والسؤال الذي يهمنا هنا هو هذه القضية التي تثيرها مشكلة «الاستحسان الحسي»: هل يقف الحب على الحسن والجمال؟ وهل يَلزم من عدمه عَدَمُه؟ لقد أجاب أحد الشعراء عن هذه المسألة بالتقرير الجازم التالي:

وما الحب من حسنٍ ولا من ملاحة ... ولكنه شيء به الروح تكلفُ

وحول هذا الشيء الذي به الروح تكلف، تدور قضية «المشاكلة» في الحب.

ولعل أول من يطالعنا بنظرة ثابتة محددة في المشكلة هو أبو سليمان المنطقي السجستاني. وقد يُمكننا أن نتابع مواقف الكتّاب والمفكّرين المختلفة من بعد السجستاني فننظر إلى الموضوع نظرة تاريخية تحليلية خالصة. لكننا في حقيقة الأمر لن نصل بهذه الطريقة إلى نتائج محكمة صارمة كتلك التي يمكن أن نصل إليها لو أننا اتبعنا طريقة التحليل المذهبي للمسألة وإشكاليات النزعات العامة لها.

وهكذا نلاحظ، بحسب خط السير الثاني هذا، أن دروب النظر قد تباعدت على الرغم من الاتفاق العام في المبدأ، وأن المشكلات التي يثيرها كل نظر والنتائج التي تترتب عليه ليست دوماً هي هي.

٥ ـ ومن الثابت أن أبرز نظريات المشاكلة في الحب هي تلك النظريات الفلسفية المنحدرة في الغالب الأعم عن حكماء اليونان، أو المتأثرة بصورة أو بأخرى بأفكار هؤلاء الحكماء. وجلها يدور بين الحب والصداقة، وبين أفلاطون وأرسطو.

ولعل أول ما ينبغي الإشارة إليه ها هنا هو أنه ينبغي أن يكون منا على بال أن نفراً من الأدباء المتفلسفة قد أنكروا ابتداءً واقعية الصداقة. فقد أكّد أبو حيان التوحيدي أن

(٣٢) المصدر نفسه: ٢٥٦.

علينا أن «نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق»[٣٣]. وأورد التوحيدي نفسه، تأييداً لخبرته، قولاً يعكس خبرة رجل آخر هو جميل بن مرة الذي كان لزم قعر البيت ورفض المجالس واعتزل الخاصة والعامة وعوتب في ذلك فقال: «لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم غفروا لي ذنباً، ولا ستروا لي عيباً، ولا حفظوا لي غيباً، ولا أقالوا لي عثرة، ولا رحموا لي عبرة، ولا قبلوا مني معذرة، ولا فكّوني من أسرة، ولا جبروا لي من كسرة، ولا بذلوا لي نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله تعالى، وتجرعاً للغيظ مع الساعات، وتسليطاً للهوى في الهَنات بعد الهنات»[٣٤]. وحين سئل النوشجاني، وقد جرى حديث الصديق، عن الحد الذي أورده أرسطو: «الصديق آخر هو أنت»، أو «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» ـ قال: «الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود»[٣٥]. وقد علّل النوشجاني نظريته بالقول «إن الوحدة التي في العقل تُصوّر كل شيء بصورته التي لا كثرة فيها، ولا اختلاف ولا تعاند، ولا محادة. حتى إذا غلبت الكثرة، وغمر التضاعف وانقسمت الأشياء إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، جاء الاختلاف والتعاند إما ظاهرين أو خفيين». وأيضاً: «قد صح أن الإنسان ذو طبيعة ومزاج وشكل وأغراض متفاوتة كثيرة. فإذا ما صادف آخر، وهو أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أخر، إما زائدة على ما لصاحبه، وإما ناقصة عنه، عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة». ويضيف النوشجاني إلى ذلك متسائلاً: «وكيف يصح هذا الحد، في الشاهد والحس، والإنسان إذا كان وحده لا يلائم نفسه، ولا يوافق أبداً رأيه، ولعله يترجح وينكفىء في كلّ يوم، بل في كلّ ساعة، مراراً كثيرة، مثل أبي براقش كلّ لون لونه يتخيّل»[٣٦]. الحقيقة أن هذا الحد «يصح ملحوظاً بشرح العقل في عالمه النقي البهيّ المشرق المؤتلق الخالص النيّر البحت»، أما إذا قصد به «وجدانه في ساحة الحس الكدر المظلم السيال المتموج المضمحل المستحيل»، فلا. والذي يمنع من ذلك التعاند الذي نستشفه ونستكشفه من جهة «الطباع والطباع، والعادة والعادة، والمراد والمراد، والهوى والهوى، والشكل والشكل»[٣٧].

---

(٣٣) الصداقة والصديق: ١٠.
(٣٤) المصدر نفسه: ١١.
(٣٥) المقابسات: ٤٤٩.
(٣٦) المصدر نفسه: ٤٤٩ ـ ٤٥٠.
(٣٧) المصدر نفسه: ٤٥٢.

وينبغي ألا نتوهم هنا أنه لا علاقة بين المحبة والصداقة والعشق عند النوشجاني. فنحن في الحقيقة هنا بإزاء جنس وأنواع. إذ ما العشق إلا «تشويق إلى كمال ما بحركة دالة على صبوة ذي شكل إلى شكله»، وما المحبة إلا «منوال العشق» ومحاولة «الاتصال اتصالاً يرفع التمييز رفعاً ويقطع التحير قطعاً»(٣٨). وأخيراً الصداقة، بحسب الحد الأرسطي لها، لا تكاد تخرج عن هذا كله في شيء. لكن الذي لا بد من الإشارة إليه هنا، في رأي النوشجاني، هو أن امتناع «وجود المحدود» في الشاهد، لا يعني إسقاط الحد وإنكار فائدته وجدواه. إذ إن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن «الحكيم» قد قصد بهذا الحد «المبالغة في الحض على توخي الصديق لصديقه حالاً لا يكاد يفصل بينهما في إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة»، وأن «هذا الحد إذا لحظ أفقه العليّ، سلك إليه بالهمة الشريفة، والعزيمة التامة، والحد البليغ، والاجتهاد المستخرج، فيكون ذلك داعية إلى الغاية التي كلما قرب منها كانت الحال - أعني الصداقة - إلى الحقيقة أقرب، وعليها أشمل، ولشرائطها أجمع، وعما يخالف هذه الصفات أبعد»(٣٩).

أما الإيمان العميق بالصداقة وبالحب فنصادفه بخاصة عند أبي سليمان المنطقي السجستاني. وقد حفظ أبو حيان التوحيدي لنا شيئاً من أفكار أستاذه في هذه المسألة.

يحكي في «الصداقة والصديق» أنه قال لأبي سليمان يوماً: «إني أرى بينك وبين أبي سيّار القاضي ممازجة نفسية وصداقة عقلية ومساعدة طبيعية ومؤاتاة خلقية، فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: يا بني، اختلطت ثقتي به بثقته بي فاستفدنا طمأنينة وسكوناً لا يرثّان على الدهر، ولا يحولان بالقهر. ومع ذلك فبيننا بالطالع ومواقع الكواكب مشاكلة عجيبة ومظاهرة غريبة، حتى إننا نلتقي كثيراً في الإرادات والاختيارات والشهوات والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبلُ فأجدها شبيهة بأمور حدثت لي في ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بيني وبينه، أو كأني هو فيها أو هو أنا. وربما حدثته برؤيا فيحدثني بأختها، فنراها في ذلك الوقت أو قبله بقليل أو بعده بقليل»(٤٠). ويتملك أبا حيان العجب فيسأل أستاذه: «كيف يصح هذا وأنت مطالبك

---

(٣٨) المصدر نفسه: ٤٥٢.
(٣٩) المصدر نفسه: ٤٥٠.
(٤٠) الصداقة والصديق: ٣.

في الفلسفة، وصورك مأخوذة من الحكمة، وقتيبتك مجموعة من الحقائق، وخوضك في الغوامض والدقائق، وذاك رجل في عداد القضاة وجلة الحكام وأصحاب القلانس، ومخاصه الظاهر الذي عليه الجمهور، ومأخذه مما عليه السواد الأعظم!». فيجيب أبو سليمان بأنه صحيح أن «الاختلاف بالفن» يباعد بينهما لكن «المشاكلة على العلم» تجمع بينهما وتوحدّ[41]. بيد أن أبا حيان يستمر في تساؤله ويعجب من هذه النظرية الفلكية التي تولد المشاكلة على الرغم من أن الرجلين، أبا سليمان وصديقه أبا سيار القاضي، من بلدين متباينين متباعدين: سجستان والصيمرة، فيؤكد أبو سليمان أن «الأمكنة في الفلك أشد تضاماً من الخاتم في إصبعك، وليس لها هناك هذا البعد الذي تجده بالمسافة الأرضية من بلد إلى بلد بفراسخ تقطع، وجبال تعلى، وبحار تخرق»[42].

ومن الواضح أن أبا سليمان يشير هنا إلى وجه من وجوه نظرية أصحاب «صناعة أحكام النجوم» التي ترد ما يقع بين الأشخاص من المحبة إلى العلل الفلكية القصوى، أي إلى «مناسبات في المدبرات لكل محب ومحبوب في العالم العلوي الذي لا يتحرك في هذا العالم ذرة إلا من أجله»، بحيث إذا «اتفق أن يكون مدبرات أحد الشخصين مناسبة لمدبرات أحدهما حصل الود والمحبة»[43]، وهي نظرية يرى لسان الدين ابن الخطيب الذي يفصّل القول فيها وفي أشباهها أنها تقوم على «أمور ظنية» وعلى «قياس غائب على شاهد» في «أمر ليس في قوة البحث عنه الاطلاع عليه»، أمر هو أشبه ما يكون بالمناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس من ذات ارتياض السمع، تصل إليها هذه الألحان فتؤثر فيها عشقاً ونفرة «تحار الأذهان في علته». ولهذا أصاب الشاعر حين قال:

---

(٤١) المصدر نفسه : ٣ .

(٤٢) المصدر نفسه : ٤ .

(٤٣) روضة التعريف بالحب الشريف : ٣٩٠ . وقد عرض صاحب « ديوان الصبابة » هذه النظرية على لسان أرسطاطاليس وبطليموس على النحو التالي : « وقال أرسطاطاليس الفلكي : للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعاً ، ولذلك إذا اشتركوا في أصل المولد أو اجتمعوا وتناظروا في أشكال محمودة وقع بينهم العشق والمحبة . . . وقال بطليموس : سببه أن تكون الشمس والقمر في برج واحد أو متناظرين من تثليث أو تسديس . فمتى كان كذلك كانا مطبوعين على مودة كل منهما لكون سهمي سعادتهما في مولديهما في برج واحد أو يتناظر السهمان من تثليث أو تسديس بعد أن يكون نظر صاحب سهم المحبة والصداقة ، فذلك يدل على ان هذين المولودين محبتهما من جهة واحدة وأن أحدهما ينتفع بمودة صاحب فتجلب المنفعة ما بينهما المحبة والمودة فيمتزجان » . (ديوان الصبابة : ١٣- ١٤) .

أعـجب شيء رأتــه عـيـني	هـذا الذي تـدّعي القلوبُ
تـأبى نفـوسٌ نفـوسَ قـومٍ	ومـا لهـاعنـدهـا ذنـوب
وتصـطفي أنفس نفـوسـاً	ومـا لهـا عنـدهـا وجـوب
مـا ذاك إلا لمـضـمـرات	يعلمهـاالشـاهـد الـرقيب

بيد أن السجستاني قد عبر عن المسألة بلهجة أخرى حين سئل في بعض مجالسه عن تفسير كلمة أرسطو: «الصديق إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، ففسرها لأهل مجلسه على النحو التالي:

. . وإنما أشار [أرسطوطاليس] بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها. ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه! وأول هذه الموافقة توحدّ، وآخرها وحدة. وكما أن الإنسان واحد بما هـو إنسان كـذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صـديق، لأن العادتـين تصيران عـادة واحدة، والإرادتـين تتحولان إرادة واحدة. . . وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقاً ولا كنتم مع أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبس من الحيوان، وينظمكم النوع المقتبس من الإنسان، ويؤلفكم بعد ذلك البلد أو الجوار أو الصناعة أو النسب. ثم أنتم في كل ذلك الذي اجتمعتم عليه وانتظمتم به وتألفتم له على غاية الافتراق، للحسد الذي يدبّ بينكم والتنافس الذي يقطع علائقكم والتدابر الذي يثير البينونة منكم. ولو صحبتم مـا شملتكم به الـطبيعة الكبـرى في الأول لم تميلوا إلى ما حـابتكم به الـطبيعة الصغرى في الثاني، أعني أنكم معمومـون بصورة الانسـان من ناحيـة النوع، كـما أنكم معمومون بصورة الحيوان من ناحية الجنس، ومعرّضون لنيل صورة الملائكة بـالاختيار الجيـد، كما أنكم معـرضون لنيـل صورة الشيـاطين بـالاختيار الـرديء. فلو ثبتّم على الصراط المستقيم، وعلقتم حبل العقل المتين المستبـين، واعتصمتم بالعـروة الوثقى من الهدى والدين، كنتم كنفس واحدة في كل حال ذللت أو صعبت، تجمعت أو تشعبت، تعرفت أو تنكرت، وكانت هذه الشرنقة ـ أعني الموافقة والـوحدة ـ تسـري في الصديق والصديق ثم في الثاني والثالث، ثم في الصغير والكبير، وفي المطيع والمطاع، والسـائس والمسوس. . . حتى تبلغ الأغوار والنجود وتشتمل على الأداني والأقاصي. فحينئـذٍ ترى كلمة الله هي العليا وطاعته العالية. إلا أن هذا لما كان متعذرا ـ لأن المادة الأولى لا تنقاد

لهذه الصورة، والصورة الأولى لا تلابس هذه المادة ـ طلب هذا المتعذر في الـواحد، في الزمان بعد الزمـان، على السنن بعـد السنن، على المكـان بعد المكـان، بالـدعوة بعـد الدعوة، والهيئة بعد الهيئة، بالتعاون بعد التعاون. وإذا بعد المطلوب من جهة عامة لعلة مانعة فليس ينبغي أن يقنط من الظفر به من جهة خاصة لعلة معطية. . . »[٤٤].

والحق أن هذا التفسير لكلمة أرسطو لا يعكس شيئاً أبعد من مجرد الإيمان بإمكانية الصداقة، على ندرتها، وتأكيد القول إن «الموافقة» هي مبدأ «التوحيد» و«الوحـدة» بين الصديقين. أما تعليل أصل هذه «الموافقة» فلا يحدده تفسير أبي سليمان تحديداً واضحاً. لذا يبدو أن علينا أن نعود الى النظرية الفلكية لمعرفة موقفه من المسألة.

ومن بين النظريات الفلسفية في المشـاكلة تلك النظريـة المستلهمة، فيـما يبدو، من المذهب الأفلاطوني أو من بعض عناصره على الأقل. وقد عـرضها ابن قيم الجـوزية في الصيغة التالية: «إن الأرواح خلقت على هيئة الكرة، ثم قسمت. فـأي روحين تـلاقتا هناك وتجاورتا تآلفتا في هذا العالم وتحابتا، وإن تنافرتا هناك تنافرتا هنا، وإن تآلفتا من وجه كانتا كذلك ها هنا»[٤٥].

أمـا ابن الجوزري، فـإنه بعـد أن ذكر قـول بعض الحكـماء إن العشق لا يقـع إلا لمجانس وأنه يضعف على قدر التشاكل، وبعـد أن ربط الصداقـة والمودة بـالتشاكـل في المعاني، والعشق بالتشاكل في معنى يتعلق بالصورة، حكى عـلى لسان أحـد الحكماء أن الأرواح كانت «موجودة قبل الأجسام فمال الجنس إلى الجنس. فلما افترقت في الأجساد بقي في كل نفس حب ما كان مقارباً لها. فإذا شاهـدت النفس من نفسٍ نوعَ مـوافقة مالت إليها ظانّة أنها هي التي كانت قرينتها»[٤٦].

لكن ابن القيم ينكر هذه النظرية لقيـامها عـلى أصل فـاسد هـو دعوى القـول إن «الأرواح موجودة قبل الأجساد»، إذ الحق، عنده، هو ما دل عليه الشرع والعقل: «أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد وأن الملك الموكل بنفْخ الروح في الجسد ينفخ فيه الروح إذا

---

(٤٤) الصداقة والصديق : ٦٦ ـ ٦٩ .
(٤٥) روضة المحبين : ٨٧ ـ ٨٨ .
(٤٦) ذم الهوى : ٢٩٧ .

مضى على النطفة أربعة أشهر ودخلت في الخامس، وذلك أول دخول الروح فيه»(٤٧).

وأما عند أبي علي مسكويه فقد احتلّ التحليل الفلسفي لمبدأ المشاكلة مكانة مرموقة: يلقي التوحيدي على مسكويه في «الهوامل والشوامل» السؤال التالي: «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة، ولا تشاكل عندهما في الخلقة، ولا تجاور بينهما في الدار، كواحد من فرغانة وآخر من تاهرت؛ وهذا طويل قويم، وهذا قصير دميم؛ وهذا شخت عجف، وهذا علج جلف؛ وهذا أزبّ أشعر، وهذا أمعر أزعر؛ وهذا أعيا من باقل، وهذا أبلغ من سحبان وائل؛ وهذا أجود من السحاب إذا سح بودق بعد يرق، وهذا أبخل من كلب على عرق إذا ظفر بعرق ـ وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يعجب الناظر إليهما والفاحص عن أمرهما؟»(٤٨) فيرد مسكويه بأن للصداقات بين الناس أسباباً عالية عرضية وأخرى ذاتية. أما الأسباب العرضية فكثيرة وبعضها أقوى من بعض، وأبرزها سبعة هي: الألف والعادة، والأمور النافعة أو التي يظن بها النفع، واللذة، والأمل، والصناعات والأغراض، والمذاهب والآراء، والعصبيات(٤٩). وأما السبب الذاتي للتصافي، وهو السبب الذي لا يستحيل، ويبقى ببقاء الشخصين، فهو «نسبة بين الجوهرين: إما من المزاج الخاص العناصر، وإما من النفس والطبيعة». والمزاج قد يوجد بين الإنسانين وبين البهيمتين، «فإن تشاكل الأمزجة يؤلف ويجذب أحد المتشاكلين بها إلى الآخر من غير قصد ولا رويّة ولا اختيار»، كما هو الحال في كثير من أنواع البهائم والطير والحشرات. أما الأمزجة المتباعدة فتوجد بينها العداوات والمنافرات أيضاً من غير قصد ولا روية ولا اختيار. والأمر نفسه ـ من المشاكلة والمحبة، والمنافرة والعداوة ـ يوجد أيضاً على مستوى «البسائط» من الأمور، «فإن بين الماء والنار من المنافرة والمعاداة، وهرب كل واحد منهما من صاحبه ليبعد عنه، ثم ميل كل واحد منهما إلى جنسه وطلبه لشكله ليتصل به، أمر لا خفاء به على أحد». فإن انضاف إلى ذلك «مزاج مناسب بتأليف موافق ظهر السبب وقوي، كما يوجد بين حجر المغناطيس والحديد، وبين حجري الخل، أعني محب الخل وباغض الخل»(٥٠). ذلك هو سبب الاتفاق الذي يوجب المودة.

---

(٤٧) المصدر نفسه: ٨٨.

(٤٨) الهوامل والشوامل للتوحيدي ومسكويه (تحقيق احمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠/١٩٥١): ١٢٩.

(٤٩) المصدر نفسه: ١٣٢.

(٥٠) المصدر نفسه: ١٣١.

فإذا كان الجوهر والمزاج الخاص يوجبان المودة والاتفاق بين الجسمين، «فكم بالحريّ أن يوجبها اتفاق النفسين إذا كان بينهما مناسبة ومشاكلة»[٥١].

ولعل الأهم من هذه الأمور جميعاً أن نلاحظ كيف يحدد مسكويه نوعية موضوع المودة على أساس نظرة أنثروبولوجية فلسفية إلى القوى الأساسية المقومة للإنسان. ذلك أنه يربط جميع أسباب المودة وأقسامها بقوى النفس الرئيسة الثلاث: البهيمية والغضبية والناطقة. وهكذا نجد أن توافر «النسبة» و«المشاكلة» في دائرة النفس النامية والنفس البهيمية يوجب «المودة للذيذ أو النافع». وحين توجد المشاكلة على مستوى النفس الغضبية تولد «المودة للغلبة»، كالاجتماع للصيد والحرب وسائر العصبيات التي تكون فيها قوة الغضب. أما حين تكون النسبة والمشاكلة في النفس الناطقة فإن الذي يتولد هو «المحبة للدين والآراء». والأسباب تتركب وتتفرد فكلما تركبت وكثرت قويت المودة، وكلما تفردت ضعفت. وزمان المكث يكون بحسب ذلك أيضاً ـ «وكل المودّات تزول بزوال أسبابها، وليس منها شيء ثابت لا يزول، إلا الجوهري الذاتي، إما نفساً وإما طبيعة»[٥٢].

ويتفق يحيى بن عدي مع مسكويه في اعتبار النفس أصلاً للاتفاق والاختلاف، لكنه لا يقيم هذه القسمة بين النفس والطبيعة على النحو الذي يشير إليه مسكويه. وهو يميل في الحقيقة إلى أن يرد القضية برمتها إلى مسألة «أحوال قوى النفس» الثلاث ـ الشهوانية والغضبية والناطقة ـ وإلى أن طبيعة كل واحدة من هذه النفوس أو حالتها تحدد نوع الأخلاق التي تتملك صاحبها في النهاية. فأما النفس الشهوانية ـ وهي مشتركة بين الإنسان وسائر الحيوان ـ فإنها أصل محبة جميع «اللذات والشهوات الجسمية». وهذه النفس قوية جداً، إذا لم يقهرها الإنسان ويؤدبها ملكته واستولت عليه وكان بالبهائم أشبه منه بالناس فينحدر إلى الفجور وارتكاب الفواحش والمحظورات من اكتساب للأموال من أقبح وجوهها، ومن تلصّص وخيانة وشرارة يصبح معها من واجب «أولي السياسات» تقويم أصحابها وتأديبهم وإبعادهم ونفيهم بعيداً عن الناس، وعن الأحداث منهم بخاصة. ومن اختلاف أحوال النفس الشهوانية يأتي اختلاف عادات الناس في

---

(٥١) المصدر نفسه: ١٣٢.

(٥٢) المصدر نفسه: ١٣٣.

شهواتهم ولذاتهم وفي عفتهم وتأدبهم. وبقدر ما يقهر الإنسان نفسه الشهوانية يبتعد عن الشرور ويقترب من الفضيلة والتأدب.

وأما النفس الغضبية التي يشترك فيها الإنسان أيضاً وسائر الحيوان فبها يكون الغضب والجرأة ومحبة الغلبة التي إن اشتدت عند صاحبها كان بالسباع أشبه منه بالناس فيطلب الترآس من غير استحقاق، وربما أدّاه ذلك إلى قتل من يناوشه. فلزم لهذا كله أن تساس هذه النفس بالتأدب والقمع ليكون الحلم والوقار والعدل مبدأ فعلها.

وبالنفس الناطقة أخيراً يتميز الإنسان عن سائر الحيوان، وبها يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم، كما أن بها يكون تهذيب قوته الشهوانية والغضبية وضبطهما. ولهذه النفس فضائل ـ كاكتساب العلوم والآداب والمروءة وفعل الخير والحلم والرأفة.. الخ ـ ورذائل كالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والتشرد والرياء. واختلاف قوة النفس الناطقة هذه في الناس هو العلة الموجبة لاختلاف أخلاقهم في سياستهم وفضائلهم وفي غلبة الخير أو الشر عليهم. لذا وجب أن يُعمل الإنسان فكره ليميز أخلاقه ويختار منها ما كان مستحسناً جميلاً وينفي منها ما كان مستنكراً قبيحاً، فيكون ذلك طريقاً سهلاً للتآلف بين الناس ونبذ الشقاق والتباعد[٥٣].

بيد أن نظرية الاتصال والانفصال في أصل المحبة والكراهية تظل أبرز النظريات الفلسفية عند العرب. ولعل خطرها يأتي من أن مفكِّريْن إسلاميين عظيمين هما ابن حزم الأندلسي وابن قيم الجوزية ـ وكلاهما يمثل اتجاهاً قوياً في العالم السنيّ ـ قد مالا إلى الأخذ بها ودافعا عنها دفاعاً ماجداً، على الرغم من أن أصولها اليونانية الأمبيدوقلية حيناً والأفلاطونية حيناً آخر، واضحة تمام الوضوح.

يُعنى ابن حزم عناية خاصة بتحديد ماهية الحب. ولعل التعريف الذي يقدمه هو أبرز التعريفات للحب عند العرب. والذي يذهب إليه هو أن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»[٥٤]، أو أنه «اتصال بين

---

(٥٣) تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي (الطبعة الثانية ، المطبعة المصرية الأهلية، القاهرة ، ١٦٣٠ ش / ١٩١٣ م) : ١٨ - ١٩ .

(٥٤) طوق الحمامة : ٦ .

النفوس في عالمها العلوي»[٥٥]. وهذا التعريف يفضي مباشرة إلى نظرية المشاكلة. وفي الحقيقة يرى ابن حزم «أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال»، إذ إن الشكل يستدعي شكله، والمثل إلى مثله يسكن، وتأثير المجانسة مشاهد وعلمها محسوس. والتنافر يكون في الأضداد، والموافقة في الأنداد.

وينكر ابن حزم أن تكون علة الحب شيئاً خارجاً عن النفس كحسن الصورة الجسدية مثلاً، إذ لو صح ذلك لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة، ونحن نجد كثيراً من يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ولا يجد محيداً لقلبه عنه. وينكر كذلك أن تكون علته «الموافقة في الأخلاق»، إذ لو كان الأمر كذلك لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه. وفي رأيه أن الحب «شيء في ذات النفس». لا شك أنه قد يقع لسبب من الأسباب، لكنه في هذه الحالة يولّي مع انقضاء الأسباب التي دعت إليه ويفنى بفنائها. وفي هذا المعنى يقول ابن حزم نفسه شعراً:

ودادي لك الباقي على حسب كونه	تناهى فلم ينقص بشيء ولم يزدْ
وليست له غير الإرادة علة	ولا سبب ـ حاشاه ـ يعلمه أحدْ
إذا ما وجدنا الشيء علة نفسه	فذاك وجود ليس يفنى على الأبدْ
وإما وجدناه لشيء خلافه	فإعدامه في عدمنا ما له وجدْ

وكل ضروب الحب التي لا تصدر عن «استحسان روحاني وامتزاج نفسي» لا ثبات لها في النفس ولا تمكّن، ـ «فمن ودك لأمر ولّى مع انقضائه» ـ وكلها «زائدة بزيادة عللها، ناقصة بنقصانها، متأكدة بدنوها، فاترة ببعدها»، حاشا محبة «العشق الصحيح» المتمكّن من النفس، فهي التي لا فناء لها إلا بالموت، وهي التي يصدق عليها الحد: «استحسان روحانيّ وامتزاج نفسي».

لكن لنظرية الاتصال هذه صعوبة تقوم على مستوى «المبادلة» أو« المساواة » في الحب . إذ لو كان الحب « اتصالاً » بين النفوس للزم عند ذلك بالضرورة أن تكون المحبة بينها متساوية ، طالما أن أجزاء النفوس مشتركة في الاتصال وحظها منه واحد . ويعترف ابن حزم نفسه بوجاهة هذا الاعتراض وبأن المعارضة هذه صحيحة . بيد أنه يردها ، مستلهماً أفلاطون ، بالقول إن « نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات

(٥٥) المصدر نفسه : ٢٦ .

ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي ، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة . ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة لو أمكنها، كالمغنطيس والحديد، قوة جوهر المغنطيس المتصلة بقوة جوهر الحديد لم تبلغ من تحكمها ولا من تصفيتها أن تقصد إلى الحديد على أنه من شكلها وعنصرها، كما أن قوة الحديد لشدتها قصدت إلى شكلها وانجذبت نحوه ـ إذ الحركة أبداً إنما تكون من الأقوى، وقوة الحديد متروكة الذات غير ممنوعة بحابس، تطلب ما يشبهها وتنقطع إليه وتنهض نحوه بالطبع والضرورة [لا] بالاختيار والتعمّد».

ويضيف ابن حزم إلى هذا الدليل التشبيهي دليلاً مستقى من الملاحظة وهو « أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة». والمشاكلة هذه، وإن كان أصلها الاتصال، إلا أنه لا بد فيها من اتفاق في الصفات الطبيعية وفي بعض الأخلاق وإن قل ، « وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة وتأكدت المودة »[٥٦] .

وأما علة وقوع الحب في أكثر الأمر عند نظر الصورة الحسنة فتفسيرها ، في رأي ابن حزم، أن الظاهر من الأمر « أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه ، فإن ميّزت وراءها شيئاً من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة»[٥٧]. وتأكيداً لهذا الرأي يعيد ابن حزم إلى الأذهان حكاية على لسان أفلاطون يذكر فيها «أن بعض الملوك سجنه ظلماً، فلم يزل يحتج عن نفسه حتى أظهر براءته. وعلم الملك أنه له ظالم، فقال له وزيره الذي كان يتولى إيصال كلامه إليه: أيها الملك قد استبان لك أنه بريء، فما لك وله؟ فقال الملك: لعمري ما لي إليه غير أني أجد لنفسي استثقالاً لا أدري ما هو! فأدى ذلك إلى أفلاطون؛ قال: فاحتجت أن أفتش في نفسي وأخلاقي [لعلي أجد] شيئاً أقابل به نفسه وأخلاقه مما يشبهها. فنظرت في أخلاقه، فإذا هو محب للعدل كاره للظلم، فميزت هذا الطبع فيّ، فما هو إلا أن حرّكته هذه الموافقة وقابلت نفسه بهذا الطبع الذي بنفسي، فأمر بإطلاقي وقال لوزيره: قد انحلّ كل ما أجد في نفسي

(٥٦) المصدر نفسه : ٨ .
(٥٧) المصدر نفسه : ٩

له»(٥٨). وهذا كله لا يخرج عن حدود نظرية الاتصال.

أما ابن قيم الجوزية فيتوسع في مفهوم الحب ويجعله في أصل الكون بأسره متبنّياً بذلك جانباً من النظرية الكوسمولوجية الأمبيدوقلية. ومجمل نظرته « أن العالم العلوي والسفلي إنما وجد بالمحبة ولأجلها، وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب الحب »(٥٩). وبيان ذلك، عند ابن القيم، أن الحركات ثلاث: إرادية وطبيعية وقسرية، إما الإرادية التي يقارنها الشعور والعلم فإمّا أن تكون لجلب منفعة ولذة للمتحرك أو لغيره، وإما أن تكون لدفع ألم ومضرة عن المتحرك أو عن غيره، وفي كلتا الحالتين الحركة الإرادية تابعة لمحبة المتحرك. وأما الحركة الطبيعية، وهي حركة صادرة عن المتحرك نفسه حين يتحرك إلى جهة مركزه ومستقره عن غير شعور أو علم، والحركة القسرية، وهي خروج المتحرك عن مركزه بقسر قاسر خارجي، فكلتاهما تابعة للحركة الإرادية المدبرة بأمر الله، أي للملائكة الموكلة بالعالم العلوي والسفلي. ذلك أن كل حركة في العالم سببها الملائكة. أما حركة الملائكة فهي طاعة الله بأمره وإرادته، وتنفيذ مراده شرعاً وقدراً. وهذا معنى القول إن حركات الأفلاك وما حوته تابعة للحركة الإرادية المستلزمة للمحبة، وأن المحبة والإرادة أصل كل فعلٍ ومبدأه، وأنه لا يكون فعل إلا عن محبة وإرادة. وإذا كانت الإرادة أصلاً للحركة الاختيارية، وإذا كانت الحركة القسرية والطبيعية تابعتين للحركة الإرادية، أصبح من البيّن القول «إن جميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة»، وإن العالم يتحرك بالمحبة ولأجلها، إذ هي العلة الفاعلية والغائيّة، وبها ولأجلها وجد العالم. أما كمال المحبة فهو «العبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب»(٦٠).

وداعي المحبة عند ابن القيم يراد به أمران: الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل - وذلك قائم بالمحب -، والسبب الذي لأجله وجدت المحبة وتعلقت به - وذلك قائم بالمحبوب. بهذين الأمرين يقوم بالمحبوب صفات تدعو إلى محبته، ويقوم بالمحب شعور بهذه الصفات. ومن هذا كله، أو بسبب هذا كله، توجد رابطة « الموافقة » بين المحبوب والمحبوب. وهذا الرابطة حين تكون بين المخلوق والمخلوق تسمى « مناسبة » و« ملاءمة ». فإذا اجتمعت ثلاثة أمور: وصف المحبوب وجماله، وشعور المحب به،

(٥٨) المصدر نفسه: ٩.
(٥٩) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ٦٣.
(٦٠) المصدر نفسه: ٦٣ - ٦٨.

والمناسبة ـ أي العلاقة بين المحب والمحبوب ـ كانت المحبة ، وقوة المحبة واستحكامها ، ونقصانها وضعفها ، بحسب ضعف هذه الثلاثة أو نقصها ، بعضها أو جميعها .

بيد أن ابن القيم يعترف بأن « المناسبة » أو « التناسب » بين الأرواح هي أقوى أسباب المحبة . وهو يميز نوعين من « المناسبة » : أصلية من أصل الخلقة ، وعارضة بسبب الجوار أو الاشتراك في أمر من الأمور : « فإن من ناسب قصدك قصده حصل التوافق بين روحك وروحه . فإذا اختلف القصد زال التوافق » . فأما « التناسب الأصلي » فهو « اتفاق أخلاق ، وتشاكل أرواح ، وشوق كل نفس إلى مشاكلها ، فإن شبه الشيء ينجذب إليه بالطبع ، فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة فتنجذب كل منهما إلى الأخرى بالطبع » . وقد يقع الانجذاب والميل « بالخاصية » على نحو لا يعلل ولا يعرف سببه ، كانجذاب الحديد إلى الحجر المغناطيسي . ووقوع هذا بين الأرواح أعظم من وقوعه بين الجمادات ، لذا قال بعض الناس إن العشق لا يقف على الحسن والجمال ولا يلزم من عدمه عدمه ، وإنما هو « تشاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة فيها » . وفي رأي ابن القيم أن هذا صحيح من وجه ، « فإن المناسبة علة الضم شرعاً وقدراً . وشاهد هذا بالاعتبار أن أحبَّ الأغذية إلى الحيوان ما كان أشبه بجوهر بدنه وأكثر مناسبة له ، وكلما قويت المناسبة بين الغاذي والغَذِيّ كان ميل النفس إليه أكثر ، وكلما بعدت المناسبة حصلت النفرة عنه » . وكذلك شأن المحبة ، فإنها إذا كانت بالمشاكلة والمناسبة ثبتت وتمكنت ولم يُزِلْها إلا مانع أقوى من السبب، وإذا لم تكن بالمشاكلة فإنها تكون لغرض من الأغراض ، تزول عند انقضائه وتضمحل . وداعي المحبة إن كان غرضاً للمحب لم يبق لمحبته بقاء. وإن كان أمراً قائماً بالمحبوب سريع الزوال والانتقال زالت محبته بزواله ، وإن كان صفة لازمة فمحبته باقية ببقاء داعيها ما لم يعارضه معارض يوجب زوالها ، كتغير في المحب ، أو أذى من المحبوب . لكن حب المشاكلة الصحيح لا يزيله الأذى ولا ينقص بالجفوة ، وقد قال بعضهم إن « المحب يلتذ بأذى محبوبه » ، كما قال أبو الشيص :

وقف الهوى بي حيث أنت فليس لي	متأخر عنه ولا متقدَّمُ
وأهنتني فأهنتُ نفسي جاهداً	ما من يهون عليك ممن يكرم
أشبهت أعدائي فصرت أحبهم	إذ كان حظي منك حظي منهم
أجد الملامة في هواك لذيذة	حباً لذكرك فليلمني اللوَّم

« فهذا هو الحب على الحقيقة ، فإنه متضمن لغاية الموافقة بحيث قد يتخذ مراده ومراد محبوبه من نفسه ، فأهان نفسه موافقة لإهانة محبوبه له وأحب أعداءه لما أشبههم محبوبه في أذاه . وهذا وإن كانت الطباع تأباه ، لكنه موجب الحب التام ومقتضاه »(٦١) .

ويخلص ابن القيم إلى القول إن « المحبة تستدعي مشاكلة ومناسبة » ، وإنك « إذا تأملت الوجود لا تكاد تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة أو اتفاق في فعل أو حال أو مقصد . فإذا تباينت المقاصد والأوصاف والأفعال والطرائق لم يكن هناك إلا النفرة والبعد بين القلوب »(٦٢) .

٦ ـ ولداعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب وجه اجتماعي . وهذا الوجه ينقلنا من دائرة الكلام على الحب والعشق إلى دائرة الكلام على الصحبة والألفة والمؤاخاة بين الناس ؛ وكلها مظاهر وامتداد للحب . وقد تجلى هذا الوجه من المسألة في أفكار أبي حاتم البستي وأبي الحسن الماوردي والراغب الأصفهاني بصورة خاصة .

أما أبو حاتم البستي فمصادره واعتباراته في الأمر دينية إجمالاً . وهو يكرر الحديث المشهور : « الأرواح جنود مجنّدة . . . » ، ويؤكد القول إن « سبب ائتلاف الناس وافتراقهم ـ بعد القضاء السابق ـ هو تعارف الروحين وتناكر الروحين ؛ فإذا تعارف الروحان وجدت الألفة بين نفسيهما ، وإذا تناكر الروحان وجدت الفرقة بين جسميهما » .(٦٣) . وينبغي علينا هنا أن نعطي « للفرقة بين الجسمين » أهمية قصوى لأنه إذا كانت النتائج الاجتماعية السياسية « للألفة بين النفسين » خطيرة ، فإنه ما من شك في أن هذه النتائج نفسها للفرقة بين الجسمين أجلّ وأعظم خطراً . إذ إنها تؤدي بالضرورة إلى « تفكك » في المجتمع . ويعزز هذا الخطر اعتقاد البستي أن من يُحِبُّ يُحَب بالضرورة. وهو يورد حكاية ابن عباس الذي رأى رجلاً فقال: إن هذا ليحبني، قالوا: وما علمك؟ قال: لأني أحبه، والأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.

بيد أن أخطر من هذا كله أيضاً أنه يلزم عن فهم البستي إقامة حد فاصل بين فريقين

---

(٦١) المصدر نفسه : ٧٨ ـ ٨٢ .

(٦٢) المصدر نفسه : ٨٥ .

(٦٣) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لأبي حاتم البستي (الطبعة الأولى ، تحقيق مصطفى السقا ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٤/١٩٥٥) : ٩٠ .

داخل الجماعة الواحدة بل وفي المعمورة كلها : فريق أهل الطاعة ، وفريق أهل المعصية ، وهي قسمة تذكر بقسمة الخوارج الجيو ـ بوليتيكية المشهورة : دار الايمان ودار الكفر ، أو دار الإسلام ودار الكفر . ذلك أن البستي يكرر فهم قتادة لقوله تعالى ﴿ إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ﴾ « قال : للرحمة والطاعة ، فأما أهل طاعة الله فقلوبهم وأهواؤهم مجتمعة وإن تفرقت ديارهم ، وأهل معصية الله قلوبهم مختلفة ، وإن اجتمعت ديارهم »[٦٤] . وهو يعيد إلى الأذهان أيضاً قول مالك : « الناس أشكال كأجناس الطير ، الحمام مع الحمام ، والغراب مع الغرب ، والبط مع البط ، والصعو مع الصعو ، وكل إنسان مع شكله » ، وينتهي إلى تقرير هذه القاعدة في « العلاقات الاجتماعية » : « العاقل يجتنب مماشاة المريب في نفسه ، ويفارق صحبة المتهم في دينه ، لأن من صحب قوماً عرف بهم، ومن عاشر امرءاً نسب إليه . والرجل لا يصاحب إلا مثله أو شكله ، فإذا لم يجد بداً من صحبة الناس تحرّى صحبة من زانه إذا صحبه ، ولم يشنه إذا عرف به، وإن رأى منه حسنة عدّها، وإن رأى منه سيئة سترها، وإن سكت عنه ابتدأه، وإن سأله أعطاه»[٦٥]، وهي قاعدة عبر عنها المنتصر بن بلال الأنصاري شعراً بقوله :

يـزين الفتى في قـومـه ويشينـه ... وفي غيـرهم ، أخدانـه ومـداخله
لكل امرىء شكل من الناس مثله ... وكل امرىء يهوي إلى من يشاكله

ويذهب أبو الحسن الماوردي أيضاً إلى أن « المؤاخاة بالمودة» هي سبب رئيس من أسباب الألفة والمصافاة بين الناس . وينبه إلى أن الرسول نفسه قد آخى عملياً بين أصحابه « لتزيد ألفتهم ويقوى تضافرهم » ، وإلى أنه قال : « عليكم بإخوان الصدق ، فإنهم زينة في الرخاء ، وعصمة في البلاء » . وكذلك أورد كلمة لعليّ بن أبي طالب قالها لابنه الحسن : « يا بنيّ ، الغريب من ليس له حبيب »[٦٦] .

وفي رأي الماوردي أن « المؤاخاة بين الناس » على وجهين : إحداهما أخوّة مكتسبة بالاتفاق الجاري مجرى الاضطرار، وثانيتهما مكتسبة بالقصد والاختيار. والأولى أوكد حالاً لأنها تنعقد عن أسباب تعود إليها، أما الثانية فتنقاد إلى أسبابها . وما كان جارياً

---

(٦٤) المصدر نفسه : ٩٠ .
(٦٥) المصدر نفسه : ٩٢ .
(٦٦) أدب الدنيا والدين : ١٤٦ .

بالطبع فهو ألزم مما هو حادث بالقصد . ولكل وجه من هذين الوجهين سبب موجب أو أسباب ، كما يقول الشاعر :

ما هوى إلا له سبب يبتدي منه وينشعبُ

وداعي الأخوّة المكتسبة بالقصد وباعثها الرغبة والفاقة . أما الرغبة فهي أن يظهر من الإنسان فضائل وجمائل تبعث على إخائه وتدعو إلى اصطفائه ، وأما الفاقة فهي أن يفتقر الانسان ، لوحشة انفراده ومهانة وحدته ، إلى اصطفاء من يأنس بمؤاخاته ويثق بنصرته وموالاته. أما داعي الإخاء المكتسب بالاتفاق الجاري مجرى الاضطرار فهو «التجانس» في حال يجتمع فيها «الاخوان» ويأتلفان. «فإن قوي التجانس قوي الائتلاف به، وإن ضعف كان ضعيفاً ما لم تحدث علة أخرى يقوى بها الائتلاف». وإنما كان الأمر كذلك «لأن الائتلاف بالتشاكل والتشاكل بالجنس، فإذا عدم التجانس من وجه، انتفى التشاكل، ومع انتفاء التشاكل يعدم الائتلاف». فثبت إذن أن «التجانس وإن تنوع، أصل الإخاء وقاعدة الائتلاف». ويؤكد هذا حديث النبي : «الأرواح جنود مجندة»، وما جاء في منثور الحكم : «الأضداد لا تتفق، والأشكال لا تفترق»، وقول بعض الحكماء : «بحسن تشاكل الإخوان يلبث التواصل»، الخ[٦٧].

ويتولد عن « التجانس » ، في رأي الماوردي ، مراتب عدة من « الإخاء » كل واحد منها يتولد من سببه ، على النحو التالي : « المواصلة بين المتجانسين تحدث عن التجانس ، وعن المصافاة المودة ، وعن المودة المقترنة بالمعاضدة تتولد الصداقة ، وعن المودة المقترنة بالاستحسان تحدث المحبة . فإن كان الاستحسان لفضائل النفس كان الإعظام ، وإن كان للصورة والحركات كان العشق . والعشق يمثل آخر الرتب المعهودة ، وليس لما جاوزها رتبة مقدّرة ولا حالة محددة ، لأنها « قد تؤدي إلى ممازجة النفوس وإن تميزت ذواتها ، وتفضي إلى مخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها ، وهذه حالة لا يمكن حصر غايتها ولا الوقوف عند نهايتها » . وقد عبّر الكندي عن هذه الحالة بالقول : الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك[٦٨] . ومثل هذا القول المرويّ عن أبي بكر الصدّيق حين أقطع طلحة بن عبيد الله أرضاً وكتب له بها كتاباً وأشهد فيه نفراً منهم عمر بن الخطاب ، فأتى طلحة بكتابه إلى عمر ليختمه فامتنع عليه ، فرجع طلحة إلى أبي

---

(٦٧) المصدر نفسه : ١٤٧ - ١٤٨ .

(٦٨) سبقت الإشارة إلى أن الكلمة لأرسطو .

بكر مغضباً ، وقال : والله ما أدري : أنت الخليفة أم عمر ؟ فقال : « بل عمر ، لكنه أنا »(٦٩) . وبيّن أن هذه الحالة من الممازجة والمخالطة هي التي كان السجستاني قد قال في أمرها ، حين قدّم تفسيره لمعنى الصداقة في كلمة أرسطو المشهورة ، إن أولها « توحّد » وآخرها « وحدة » .

وأخيراً يجدر بنا أن نعرض في هذا المجال إلى الدلالة الاجتماعية ـ السياسية للمحبة عند الراغب الأصفهاني . وقد سبق لنا أن نوّهنا بتحديده لماهية الحب في قوله : « المحبة ميل النفوس إلى ما تراه أو ما تظنه خيراً » . ونضيف إلى ذلك الآن موافقة الأصفهاني لمعاصره الماوردي في قسمة المحبة إلى محبة أو ألفة « طبيعية » أو اضطرارية ، وإلى محبة أو ألفة « اختيارية » ، وتقريره القول إن « أحد أسباب نظام أمور الناس المحبة ثم العدالة ، فلو تحابّ الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا عن العدالة » ، وإن « العدالة خليفة المحبة تستعمل حيث لا توجد المحبة »(٧٠) . وهو يحيل ، في تعليل هذه النظرة التي تذكّر بنظرة النجدات من الخوارج ،(٧١) إلى قوله تعالى : ﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ﴾ و ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً ﴾ ، أي محبة للقلوب ـ تنبيهاً على أن ذلك أجلب للعقائد وأنه أفضل من « المهابة » . ذلك أن « المهابة تنفر والمحبة تؤلف » ، وأن طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة ، « لأن طاعة المحبة من داخل وطاعة الرهبة من خارج تزول بزوال سببها » ، و« كل قوم إذا تحابوا تواصلوا ، وإذا تواصلوا تعاونوا وعملوا ، وإذا عملوا عمروا . . . » . وفي رأي الأصفهاني أنه « لفضل وقوع المحبة شرعاً شرع الله اجتماع أهل الملة الواحدة في مساجدهم خمس مرات لإقامة صلاتهم ، واجتماع أهل ملّتهم في بلد كل أسبوع مرة في الجامع ، واجتماع أهل المدينة وأهل السواد كل سنة مرتين في الجبانة ، واجتماع أهل البلدان النائية في العمر مرة بمكة ؛ كل ذلك ليتأكد باجتماعهم الأنس وليقع بسبب ذلك الودّ »(٧٢) .

(٦٩) أدب الدنيا والدين : ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٧٠) الذريعة إلى مكارم الشريعة : ١٦٠ ـ ١٦١ .

(٧١) ينسب مؤرخو الفرق والأحزاب الإسلامية إلى النجدات أو النجدية ، أتباع نجدة بن عامر الحنفي (توفي سنة ٦٩ هـ) القول إنه لا حاجة للناس إلى إمام ما داموا قادرين على التناصف بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه جاز أن يقيموه (مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الشعري [تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة] ١ : ١٨٩-١٩٠، والملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني [تحقيق محمد سيد الكيلاني، القاهرة] ٢ : ٢٤).

(٧٢) الذريعة : ١٦١ .

ولتعضيد التربية الاجتماعية الفاضلة يحث الأصفهاني ، مثله في ذلك مثل جميع التربويين الأخلاقيين المسلمين ، على مصاحبة الأخيار ومفارقة الأشرار ، فكما أن مصاحبة الأخيار قد تجعل الشرير خيّراً ، كذلك فإن مصاحبة الأشرار قد تجعل الخيّر شريراً ، و« جليس أولياء الله لا يشقى وإن كان كلباً ككلب أصحاب الكهف » ، وقد قال ﷺ : « المرء على دين خليله ، فلينظر المرء من يخالل »[٧٣] . أما إذا نبه أحدٌ الأصفهاني إلى فساد أخلاق العامة وإلى دعوة الرسول في الآن نفسه إلى الاجتماع بهم وعدم التفرد والانفراد عنهم ـ « عليكم بالسواد الأعظم » ـ فإنه يجيب بأن « حق الفاضل العاقل أن يجتمع مع العامة في ظواهر أحكام الشرع وإقامة وظائف العبادات وإنالتهم من الفضيلة بقدر الوسع » ، لأن حديث النبي قد جاء مراعاة لحكم الظاهر هذا ؛ لكن الذي يجدر بالفاضل العاقل حقيقة هو أن « يترفّع عن منزلتهم في المعارف والأخلاق والأفعال الجميلة » ؛ ذلك أن « المروءة التامة مباينة العامة » ، وأن « من استأنس بالله استوحش من الناس »[٧٤] . وهكذا تنتهي نظرية المجانسة والمشاكلة عند الأصفهاني ، ليس فقط إلى قسمة المجتمع إلى فئات لا اتصال بينها ـ إن لم نقل فئات متنافرة متضادة ـ وإنما أيضاً ، في أزمنة الفساد ، إلى التفرد والعزلة والابتعاد عن عالم البشر لصالح النزوع الصوفي الفار أصحابه من أرض الواقع .

٧ ـ تلك هي أبرز وجوه داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب . وهي ، كما يمكن أن نرى ونلاحظ ، وجوه حمّالة للمشكلات والصعوبات مثيرة للتساؤلات والأسئلة .

ولعل أبرز المسائل التي تستحق عناء توجيه الانتباه إليها ، فننتهي بذلك إلى غاية هذا البحث ، المسائل الثلاث التالية : المسألة السيكولوجية ، والمسألة الفلسفية ، والمسألة الاجتماعية .

أ ـ أما المسألة السيكولوجية التي تثيرها « المشاكلة في الحب » فمتولدة ، بإيجاز ، من تقرير القول إن أساس الحب كامن في أن كل ذي شكل يميل إلى شكله ، وأن الأشكال لا تفترق ، وأنه على حسب مشاكلة الجواهر ومناسبتها يكون الاتفاق ويكون الحب أو الصداقة أو الألفة بين النفوس . وأول ما يقفز إلى الذهن بإزاء قضية كهذه هو أن

---

(٧٣) المصدر نفسه : ١٩٣ .

(٧٤) المصدر نفسه : ١٩٤ .

نتساءل : أليس معنى هذا أن المحب إذ يحب إنما يحب صفاته هو وجوهره هو وذاته هو ؟ وأنه لا يحب الآخر إلا بقدر ما يجد فيه نفسه ، وبالتالي ، بقدر ما يحب نفسه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، هل نكون حينئذ بصدد علة في الحب نفسه هي ما يطلق عليه في المصطلح السيكولوجي الحديث اسم «النرجسية»، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد مظهر من مظاهر « حب البقاء » والصراع من أجل الوجود بانتقاء المُشاكل الذي يكمّل الذات ويعضدها ونفي المباين الذي يهدد تجانس الذات أو ينذر وجودها بالفناء ؟

لا شك أن لسان الدين ابن الخطيب يختار التفسير الثاني ، فهو يؤكد أن كل محبوب إنما يحب لذات المحب ، وإلى هذه الذات هو راجع :

يا منفذاً ماء الجفو ن وكنت أنفقه عليهِ
إن لم تكن عيني فأنـ ـت أعزّ من نظرت إليهِ

ذلك أنه « من المعلوم المتقرر أن النفس إنما تحب الملائم على الجملة ـ وهو معنى الخير ـ وتكره المنافر ـ وهو معنى الشر . ولا خير كالوجود، ولا شر كالعدم . فالوجود ، أو ما كان سبباً في الوجود أو في كمال الوجود وما جر إلى شيء منه محبوب . والعدم وما جر إليه مكروه . فالنفس إنما تحب وجودها بالذات وجميع ما انصرف إليه حبها : من مال أو ولد أو صحة أو مفيد مال أو جاه أو علم أو صديق ، إنما هو حبها لذاتها خاصة»[٧٥]. وهذا كله «إما ليحصل لها به البقاء»، أو «كمال البقاء»، أو «إبقاء النوع»[٧٦].

ويكرر ابن الخطيب هذا المعنى نفسه بإجماله على النحو التالي : « المحبوب الأول عند كل حي نفسه التي بها أحب، ومن أجلها أحب ، ومن جرائها أنس بالملائم ونفر عن المنافر. ومعنى حبه لنفسه إيثار الوجود على العدم . وهي سر كراهة الموت وحب الحياة . وعلى كل حال ، فبقاء الوجود محبوب ، وكمال الوجود محبوب ـ وهو أمر زائد مع بقائه ـ ؛ وكل ما نقص من كمال الوجود عدمٌ على قدره . والعدم مكروه . فالنفس تفر إلى طلب الكمال فراراً من الإحساس بالعدم . فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب . . . فإذاً المحبوب الأول لكل حي نفسه ، ثم سلامة أعضائه ، ثم ماله وولده

(٧٥) روضة التعريف بالحب الشريف : ٣٩٧ .
(٧٦) المصدر نفسه : ٣٩٧ .

وعشيرته ، وأصدقاؤه وأنواع المحبوبين من الناس . . . » . وكل هؤلاء محبوبون لأنهم يجلبون للمحب « ما يحفظ الوجود ويكمله وينتج السعادة والخير » . فإذن « محبوب الحي نفسه ، وحب كل شيء مندرج في حب نفسه ، فنفسه المحب والمحبوب »(٧٧) .

ولا يخرج « حب المناسبة » ـ وهو حب الحيّ لما يناسبه ـ عن هذا المبدأ ، سواء أكانت المناسبة جلية ـ كحب العالم للعالم والجاهل للجاهل والصانع للصانع والزنجي للزنجي ـ أم خفية ، لم تتصل العقول بسببها ، أو لا تعرف لكونها أثراً من آثار النجوم ، على زعم أصحاب أحكام النجوم ؛ فكلا هذين الضربين من المناسبة ، الجليّ والخفيّ ، يرجعان أيضاً إلى « حب الشيء نفسه » ؛ فإن المحب « إنما أحبّ شبه الحبيب إليه ، وهو نفسه »(٧٨) .

ويتابع ابن قيم الجوزية لسان الدين ابن الخطيب ، لكنه لا يتعلق بفكرة حفظ النوع وحب البقاء . فهو حين يورد تحديد العشق بأنه « تشاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة » ، يصوِّب ، من وجهٍ ، قول القائل إن حقيقة الحب « أنه مرآة يبصر فيها المحب طباعه ورقته في صورة محبوبه ، ففي الحقيقة لم يحب إلا نفسه وطباعه ومشاكله ، وهذا معنى قول بعضهم لمحبوبه : « صادفت منك جوهر نفسي ومشاكلتها في كل أحوالها ، فانبعثت نفسي نحوك وانقادت إليك ؛ وإنما هويت نفسي»(٧٩). لكن من غير الصواب أن نوقع ابن القيم في النرجسية لتصويبه هذه النظرية . ذلك أن علينا أن نضع هنا ثلاثة قيود مهمة : الأول أن يصوبها « من وجه » ، أي من وجه القول إن المحب يحب في المحبوب طباعه هو وسجاياه هو ؛ والثاني أنه يقرر أن « النفوس الشريفة الزكية العلوية تعشق صفات الكَمال بالذات » ، وهو واجب جميع النفوس ـ وهذا « تصعيد » و« تسام » بالحب من جانب ابن القيم ؛ والثالث أن حب المشاكلة هو حب المخلوق للمخلوق ، وليس هو الحب الأسمى ، إذ الحب الأسمى هو حب المخلوق للخالق ؛ وهذا ، في نهاية المطاف، توجيه لنظرية الحب ودفع لها من أرض الفناء، حيث يغلب على الحب أن يكون أثرةً وفاقةً ونرجسيةً ، إلى سماء الخلود حيث الإيثار والكمال والبقاء .

(٧٧) المصدر نفسه : ٣٩٨ ـ ٣٩٩ .

(٧٨) المصدر نفسه : ٣٩٩ .

(٧٩) روضة المحبين : ٧٨ ـ ٧٩ .

ويتفق لسان الدين ابن الخطيب مع ابن القيم في هذه القيود جميعاً . وهذا ما يسمح لنا بأن نخلص إلى القول إن الذين يميلون بالحب البشري نحو الحب الإلٓهي يصعب إيقاعهم في شبهة النرجسية ، اللهم إلا أن يراد أخذ الحب الإلهي عندهم على معنى يُمكن أن يوقع في النهاية في مثل هذا المحذور .

ب ـ أما المسألة الفلسفية لداعي المشاكلة في الحب فيمكن تجليتها في الصعوبتين التاليتين :

١ ـ صعوبة الاضطراري والاختياري ؛ والسؤال فيها هو: هل الحب اضطراري خارج عن مقدور البشر أم أنه أمر اختياري مقدورهم؟ ومعلوم أنه ليس ثمة اتفاق في الجواب عن هذا السؤال. ففريق ذهب إلى أنه ليس باختياري، وأنه بمنزلة محبة الظمآن للماء البارد، والجائع للطعام، وهو مما لا يملك. ويروى عن بعضهم أنه قال: «والله لو كان لي من الأمر شيء ما عذبت عاشقاً، لأن ذنوب العشاق اضطرارية» . وقال رجل لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين، إني رأيت امرأة فعشقتها، فقال له عمر: ذلك مما لا يملك. وقال كامل في سلمى :

يلومونني في حب سلمى كأنما	يرون الهوى شيئاً تيممته عمدا
ألا إنما الحب الذي صدع الحشا	قضاء من الرحمن يبلو به العبدا

وقال التميمي في كتاب «امتزاج الأرواح» نقلاً عن بعض الأطباء: إن وقوعه بأهله ليس باختيار منهم ولا بحرصهم عليه، ولا لذة لأكثرهم فيه، ولكن وقوعه بهم كوقوع العلل المدنفة والأمراض المتلفة، لا فرق بينه وبين ذلك. وقال المدائني: لام رجلٌ رجلاً من أهل الهوى فقال: لو صحّ لذي هوى اختيار لاختار أن لا يهوى. وتروى عن النبي نفسه روايات ـ يصعب التحقق منها ـ ليسوغ فيها ما يجري للعشاق أو ما يصدر عنهم، ؛ منها أنه مرّ بجارية تتغنّى :

هل عليّ ويحكما	إن هويت من حرجْ

فتبسم وقال: لا حرج إن شاء الله . والرواية نفسها يذكرها القشيري عن رجل أنشد بين يديه ﷺ :

أقبلتْ فلاح لها	عارضان كالسبّجْ
أدبرتْ فقلت لها	والفؤاد في وهجْ
هل عليّ ويحكما	إن عشقت من حرجْ

فقال الرسول ﷺ: لا. وعلى سبيل التمثيل لا التخصيص فسّر كثيرون قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ بالعشق، فجعلوه من تحميل ما لا يطاق، التحميل القدري لا الشرعي الأمريّ.

وفريق آخر ذهب إلى أنه اختياري تابع لهوى النفس وإرادتها، وأنه ليس إلا «استحكام الهوى الذي مدح الله مَن نهى عنه نفسه» إذ قال: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ ـ ومحالٌ أن ينهى الإنسان نفسه عما لا يدخل تحت قدرته. وقد قال هؤلاء إن الله قد ذم أصحاب المحبة الفاسدة الذين يحبون من دونه أنداداً ـ ولو كانت المحبة اضطرارية لما ذُمّوا على ذلك. وكذلك ليست المحبة إلا «إرادة قوية»، والعبد يحمد ويذم على إرادته، فالمحبة إذن اختيارية.

وفي رأي ابن القيم، الذي يورد هذه الأسئلة عَرْضاً للإشكالية[٨٠]، «أن مبادىء العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف، فإن النظر والتفكر والتعرض للمحبة أمر إختياري، فإذا أتى بالأسباب كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره، كما قيل:

تولعَ بالعشق حتى عشقْ ... فلما استقل به لم يطقْ
رأى لجة ظنها موجة ... فلما تمكن منها غرق
تمنّى الإقالة من ذنبه ... فلم يستطعها ولم يستطق

وهذا بمنزلة السكر مع شرب الخمر، فإن تناول المسكر اختياري، وما يتولد عنه من السكر اضطراري». ومثله أيضاً من نظر «نظرة فُجاءة» فتمكن العشق من قلبه؛ فالنظر اختياري، أما ما يتولد عنه من تمكن العشق، إن لم يصرف البصر ويدفع، فليس باختياري[٨١].

ومن الواضح أن صياغة الإشكالية على هذا النحو لها تعلّق باعتبارين: اعتبار ديني خالص، يمس الأحكام الشرعية، واعتبار منطقي يمس فكرة المشاكلة نفسها. أما الاعتبار الديني فيتعلق بمبدأ التكليف وبمقولتي الثواب والعقاب. ذلك أن «الاضطراريين» يلزمهم الاعتراف بأن العشق أو الحب وكل ما يمكن أن يتولد عنه من محظورات مغفور لصاحبه، لأنه مما يدخل في «تحميل ما لا يطاق». أما «الاختياريون» فيلزمهم وضع المحبّين في حالة

---

(٨٠) روضة المحبين: ١٥٦ ـ ١٦١.
(٨١) المصدر نفسه: ١٦٢.

«محنة لا تطاق» كتب عليهم فيها «المدافعة» و«الصرف» ـ أي «الكبت» في المصطلح السيكولوجي الحديث ـ كما كتب عليهم أن يخضعوا، في أحكام الحب القاهرة، للأحكام نفسها التي تخضع لها الأفعال الأخرى الداخلة تحت التكليف الشرعي. لكن من الحق أن يقال إن المفكرين الدينيين أنفسهم الذين يقولون باختيارية الحب أو العشق يبدون قدراً كبيراً من المرونة والتسامح في هذه القضية. وابن القيم نفسه، الذي يرى أن على العاشق الذي تمكن العشق من قلبه أن يدفع هذا الحب ويصرفه عن قلبه بضده، يقول ما نصه: «فإذا جاء أمر يغلبه فهناك لا يلام بعد بذل الجهد في دفعه»[٨٢].

وأما الاعتبار المنطقي فيُلزم الاختياريين لا الاضطراريين ممن يقولون بداعي المشاكلة في الحب. ذلك أنهم لن يستطيعوا الإفلات من التناقض التالي: إذا كان الحب اختياراً لا اضطراراً فمعنى ذلك أن في مقدور الإنسان أن يحب من يشاء، بدون أي قيد محدد ثابت لأن الاختيار يعني الحرية، والحرية مطلقة. لكن القول بالمشاكلة يلزم بالضرورة بأن لا يحب المحب إلا من يشاكله، ومعنى ذلك أنه لن يكون في مقدوره أن يحب من يشاء كما يشاء.

والخلاصة، في هذه القضية، أن القول بالمشاكلة يناسب الاضطراريين ولا يناسب الاختياريين. لكن الاضطراريين، بعد ذلك، يتحملون كل ما يتحمل المذهب «الجبري» أو «الحتمي» من حسنات أو أوزار.

٢ ـ صعوبة الكل والجزء، أو صعوبة «الاستواء في الحب»؛ والسؤال فيها هو التالي: إذا كان داعي الحب هو المشاكلة، فكيف يحب إنسان إنساناً آخر مشاكلاً له ومع ذلك لا يبادله هذا الآخر الحب نفسه؟ وكيف يقع الحب بين اثنين ليست بينهما مشاكلة تامة؟

وقد لمس هذه الصعوبة وحاول حلها، بصورة أو بأخرى، عدد من المفكرين أبرزهم أبو الهذيل العلاف، والجاحظ، وابن حزم، والماوردي، وابن الجوزي، وابن قيم الجوزية.

لا شك أن أبا الهذيل العلاف المعتزليّ كان من أوائل من انتبه إلى المسألة وأورد فيها رأياً إذ قال: «لا يجوز في دور الفلك ولا في تركيب الطبائع ولا في الواجب ولا في الممكن أن يكون محبٌ ليس لمحبوبه إليه ميلٌ»[٨٣]، متفقاً في هذا القول مع ما ذهب اليه أبو

(٨٢) المصدر نفسه: ١٦٢.
(٨٣) المصدر نفسه: ٨٩.

العباس الناشىء حيث يقول:

عيناك شاهدتان أنكِ من ... حر الهوى تجدين ما أجدُ
بكِ ما بنا لكن على مضضٍ ... تتجلدين وما بنا جَلَدُ

وقد اقترب الجاحظ، المعتزلي أيضاً، من هذه القضية. فإنه حين ربط المحبة بالمنفعة والحاجة[٨٤] أدرك أن الصفاء الكامل بين «الإخوان» لن يكون كاملاً، وأن تفرق الأجناس وتفاوت الحالات والمنازل لن يسهلا هذا الصفاء تماماً، ولهذا كان حريصاً على أن يَخُصَّ من صفا له أخ على أن يكون به أشدّ ضنّاً منه بنفائس أمواله، وعلى ألا يزهده فيه أن يرى منه «خُلقاً أو خُلقين» يكرههما، مضيفاً إلى ذلك هذه الكلمة النافذة: «وبحسبك أن يكون لك من أخيك أكثره»[٨٥]. ومثله قول الحكماء الذي أورده الجاحظ نفسه: «من لك بأخيك كله! وأي الرجال المهذب!»[٨٦]؛ والقول المنسوب إلى أنكساغوراس: «كيف تريد من صديقك خلقاً واحداً وهو ذو طبائع أربع؟»؛ وقول الشاعر:

وأنّى له خلق واحد ... وفيه طبائعه الأربع[٨٧]

وقد تابع أبو الحسن الماوردي أصحابَ هذا المذهب حين تكلم على «اصطفاء» الرجال والإخوان بعد «اختيارهم»، مؤكداً القول إن «الإخوان على درجات مختلفة، وأنحاء متشبعة، ولكل واحد منهم حال يختص بها في المشاركة... وليس تتفق أحوال جميعهم على حد واحد لأن التباين في الناس غالب، واختلافهم في الشيم ظاهر... وإنما بالاختلاف يكون الائتلاف»[٨٨].

لكن ابن حزم كان أول من أثار المسألة بوضوح تام ودقة كاملة. فبعد أن ذهب إلى أن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»، وإلى أن داعي الحب هو المشاكلة، أورد المعارضة التالية، والجواب عليها: «فإن قال قائل: لو كان هذا كذلك، لكانت المحبة بينهما مستوية، إذ الجزآن مشتركان في الاتصال

---

(٨٤) مجموع رسائل الجاحظ (نشر باول كراوس ومحمد الحاجري ، القاهرة ، ١٩٤٣) : ١٧ و٢٢.
(٨٥) المصدر نفسه : ٢٧ .
(٨٦) المصدر نفسه : ٢٧ .
(٨٧) الصداقة والصديق : ٧١ .
(٨٨) أدب الدنيا والدين: ١٥٤ .

وحظهما واحد؛ فالجواب عن ذلك أن نقول: هذه لعمري معارضة صحيحة. ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحس بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة؛ ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما يشركها في المجاورة، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة لو أمكنها، كالمغناطيس والحديد... الخ»[٨٩].

ومن بعد ابن حزم صاغ ابن الجوزي ـ وهو أيضاً من القائلين بالمشاكلة في الحب ـ المعارضة على النحو التالي: «فإن قيل: إذا كان سبب العشق نوع موافقة بين الشخصين في الطباع، فكيف يحب أحدهما صاحبه والآخر لا يحبه؟ فالجواب أنه يتفق في طبع المعشوق ما يوافق طبع العاشق ولا يتفق في طبع العاشق ما يلائم طبع المعشوق»[٩٠]. أما ابن قيم الجوزية فقد انتبه هو أيضاً إلى مسألة «الاستواء» في الحب. فبعد أن ربط بين وقوع الحب وبين المشاكلة أو الاتفاق في الأفعال والأحوال والمقاصد، أورد على ذلك الاعتراض التالي: «فهذا الذي ذكرتم يقتضي أنه إذا أحب شخص شخصاً، أن يكون الآخر يحبه فيشتركان في المحبة ـ والواقع يشهد بخلافه، فكم من محب غير محبوب، بل سيف البغض مضروب!». أما الصواب في الجواب، عند ابن القيم، فهو أن يقال: «المحبة قسمان: محبة عرضية غرضية ـ فهذه لا يجب الاشتراك فيها بل يقارنها مقت المحبوب وبغضه للمحب كثيراً، إلا إذا كان له معه غرض نظير غرضه فإنه يحبه لغرضه منه، كما يكون بين الرجل والمرأة اللذين لكل منهما غرض مع صاحبه ـ؛ والقسم الثاني محبة روحانية سببها المشاكلة والاتفاق بين الروحين، فهذه لا تكون إلا من الجانبين ولا بد؛ فلو فتش المحبُ المحبةَ الصادقة قلبَ المحبوب لوجد عنده من محبته نظير ما عنده أو دونه أو فوقه»[٩١].

جـ ـ وأخيراً: المسألة الاجتماعية. ذلك أن للقول بداعي المشاكلة في الحب ارتكاسات اجتماعية يمكن أن تصل إلى حدود الخطر الأقصى، وذلك بسبب ما يترتب عليه من نتائج عملية على مستوى التركيب الاجتماعي من وجه، وعلى مستوى دينامية المجتمع من وجه آخر. والخطر هنا يأتي في الحقيقة لا من داعي المشاكلة في الحب نفسه

---

(٨٩) طوق الحمامة: ٧ ـ ٨.
(٩٠) ذم الهوى: ٢٩٩.
(٩١) روضة المحبين: ٨٨.

وإنما من التوسع في دائرة (حب المشاكلة) وجعلها تتضمن معـاني «الأخوّة» و«الصحبـة» و«الألفة» و«اصطفاء» الآخرين، أي جعلها أساساً لبناء العلاقات الجمعية.

أما على مستوى التركيب الاجتماعي فمن المؤكد ان القـول بالمشـاكلة يحدد مقـدماً طبيعة شبكة العلاقات الاجتماعية فيجعل من البنية الاجتماعية الواحدة ـ أو التي ترغب الفلسفة السياسية والاجتماعية في أن تكون واحدة ـ بنى عدة، أو فئات عدة، منفصـلاً بعضها عن البعض الآخر، لا تواصل ولا اتصال بينها. إذ إن التجانس والانسجام لن يحلا إلا في الفئات المتشاكلة، لا بل إنه حتى في الفئة الواحدة لن يكون الانسجام تاماً، وذلك بسبب اختلاف أوضاع الأفراد وحالاتهم الخاصة وإن تشاكلوا في الخصائص العامة أو المقاصد النهائية. وإذا نظرنا إلى المجتمع، من حيث هو كل واحد، نظرة أخلاقيـة، فـإننا سننتهي حقـاً، إذا سلمنا بـالطابـع الحتمي للمشاكلة، إلى قسمـة جسيمة فـريدة للمجتمع، قسمة تجعل منه فريقين متضادين ـ في حالة الاتصال ـ أو ساكنين متقابلين ـ في حالة الانفصال ـ: فريق الأخيار وفريق الأشرار. وهذا التقـابل لن يجـد له حـلاً إلا بالتسليم بجدوى التربية، أي بقابلية الإنسـان للتغير والتبـدل. بيد أن الـذين يقولـون بالمشاكلة لا يتكلمون على هذا العامل. والـذي ينبغي عليهم، من أجل مجـابهة مشكلة التدرج الاجتماعي أو «الفئوية» الاجتماعية ـ أعني غياب الاتصال الاجتمـاعي وسيادة الفشل والتوزع الاجتماعي بسبب التباعد بين الفئات ـ هو القول بضرورة تعديل مفهوم المشاكلة بحيث لا يسلَّم به إطلاقاً بدون قيد وبكامل حتميته الصارمة. لكن من المؤكد أنهم لن يستطيعوا تعديل جوهر المفهوم ونمط تحققه. وكـل الذي يستـطيعون فعله هـو إدخال عناصر اجتماعية أو ثقافية خارجية في الوضع بحيث يكون لهذه العناصر شأن في التعديل من حتمية المفهوم وجذريته ومن النتائج المترتبة عليه. فليس يكفي مثلاً أن يقال إن هذين الفردين من الناس، أو هذه المجموعة من النـاس متشاكلة ـ ولـذا ساد الخـير والتفاهم بين عناصرها ـ وإنما ينبغي القول أيضاً إنه لا مانع يمنع من القول إن اتصالاً بين هذه الفئة «البارة» أو «الخيرة»، وبين تلك الفئة الأخرى التي هي نقيض ذلك، هو أمر ممكـن، عملياً، إذا ما نحن جمعنا الفئتين حول مصلحة مشتركة أو هدف محدد أو غاية قصوى تفرضها السلطة الوازعة في المجتمع ليصبح العمل المجتمعي ممكناً. أما اللجوء إلى فعل التربية فمن البين أن القول بالتشاكل لا يسمح به، على الرغم من الكثير الذي قيل، ومن الحرص البالغ على الحث على صحبة الأخيار، وعـلى وضع الأشـرار في بيئة مباينة لبيئتهم المتشاكلة الأصلية، بيئـة الشرارة والتشـرد، أي في بيئة الخـير والخيرورة.

فالحقيقة هي أن إجراء كهذا لن يكون ناجعاً إذا نحن سلّمنا بأن التشاكل هو في جواهر النفوس لا في أعراضها. والذين يحق لهم أن يتكلموا على فاعلية التربية وعلى إمكانية زرع المحبة أو الألفة وغرسها وتنميتها ورعايتها بين الناس هم الذين يقولون إن المشاكلة تأتي من الاتفاق في المقاصد والأهداف والأخلاق، شرط التسليم بأن هذه العناصر جميعاً يمكن أن يعتريها التغير والتبدل. أما الذين يقولون، مع ابن حزم مثلاً، إن مصدر الحب هو اتصال جواهر النفوس المتشاكلة فلا يحق لهم ذلك.

وأثر المشاكلة، بعد ذلك، في دينامية المجتمع متصل بهذه الاعتبارات جميعاً. والقول إن ما تشاكل من النفوس ائتلف وما لم يتشاكل اختلف، وإنها بالتجانس متعارفة وبفقده متناكرة، وإن الأضداد لا تتفق والأشكال لا تفترق، يفضي بكل تأكيد في نهاية المطاف إلى نظرية راديكالية في الصراع الاجتماعي ويحول دون إمكانية سيادة «السلم» الاجتماعي. وهذا الحال يعود بنا من جديد إلى وضع «تأقطب» في جسم المجتمع، يتجلى في قطب أول وحدّت المشاكلةُ بين عناصره توحيداً ما، وفي قطب ثان ـ أو أكثر ـ وحدت المشاكلةُ بين عناصره توحيداً آخر، فيكون من ذلك تناقض «الأشكال» المتضادة وصراعها. ومن نافل الأمر، بطبيعة الحال، الوقوف عند التضادات الصغرى (الفردية) التي تسبق التضادات الكبرى (الاجتماعية)، فإن التشاكل يقيم الحب أو المودة أو النفرة بين اثنين في بادىء الأمر، لكنه ما يلبث بعد ذلك أن يتسع ويكبر ـ في دائرة الصحبة والمودة والألفة ـ ليشكل فئة صغيرة أو كبيرة. ومن المؤكد أن فريقاً من الناس لن يرى بأساً في ذلك، كما أن فريقاً آخر لا يسعى إلا إلى ذلك. ذلك أن الهدف واضح عند هؤلاء جميعاً وضوحاً تاماً. إذ الذي ينبغي أن يتم هو أن يوضع حد لهذه الحالة الاجتماعية «المانوية» بسيادة فريق واندحار فريق، أي بسيادة المتشاكلين الأخيار، وإلحاق الهزيمة بالمتشاكلين الأشرار. وفي هذا اختيار للحل الأقصى. أما الذين يبتغون الحل الأوسط فإنهم سيلتجئون بطبيعة الحال إلى «تطويق» الصراع بصورة أو بأخرى وذلك من أجل إقامة «التوازن» الاجتماعي. وأما الذين يختارون الحل الأدنى فأغلب الظن أنهم سيؤثرون العافية والسلامة والطمأنينة وسيكتفون بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة، أو أنهم سيفرون من عالم الصراع طلباً لنجاة أرواحهم وأبدانهم.

وفي كل الأحوال تظل المضامين الكامنة في «داعي المشاكلة» جسيمة جليلة، ويظل مزيد من التأمل في دلالات هذا «الداعي»، ومزيد من التفكير في النتائج المترتبة على الأخذ به أمراً يستحق العناء والجهد.

هوميروس عند العرب

هوميروس عند العرب

«إلى إحسان عبّاس»

يعي كاتب هذا البحث كل الوعي ـ ولعل القارىء يشاركه في ذلك ـ أننا هنا بإزاء مشكلة، بل بإزاء «صعوبة» خطيرة قد يستعصي بعض جوانبها على الحل، وأننا أبعد ما نكون عن بحث ممتع أو حديث شيّق يدخل في باب «الغرائب». لا شك أن غرابة بعض الوقائع ستبعث، كما سبق لها أن فعلت، على شكوك متفاوتة تدفع بهذه «الوقائع» نفسها إلى حقل الأسطورة. لكن الكشف عن نصوص ووثائق جديدة من شأنها أن تحث خطو البحوث والدراسات المتقدمة، قد علّمنا أمراً لا حدود لقيمته، وهو أن علينا أن نعدّل موقفنا من «البداهات»، وأن نقلل من أحكامنا «الوثوقية»، دون أن نقع مع ذلك في تطرف النزعة «الشكية» المقيت أو في الجواب «اللاأدريّ» الخامل. ان البحث في الأصول البعيدة ضربٌ من الأسرار الملغزة. لكن كتاب العالم مفتوح أمامنا، وما زال لدينا أمل في أن تصغر دائرة هذه الألغاز والأمور الغير الجليّة، وأن تتسع دائرة الوضوح من كل الجهات ومن كل الأطراف.

إن هذا الضرب من النهج لا يصدق على موضوع صدقه على موضوع التراث العلمي والأدبي المنحدر إلى العرب عن الإغريق. فقد مضى زمن كان فيه الخوض في مسألة الأدب اليوناني عند العرب أمراً لا طائل وراءه. وقد سال مداد كثير من أجل حل هذه القضية، ولكن دون جدوى؛ حتى لقد أصبح الجواب بصددها بداهة لا يرقى إليها أي شك. فالعرب لم يعرفوا إلا تراث الإغريق العلمي والفلسفي، وهم قد جهلوا جهلاً مطبقاً كل ما يتصل بالشعر والمسرح لأسباب متنوعة يظل أوجهها وأكثرها رجحاناً ـ نعني انبثاث العناصر الميثولوجية والدينية «الشِرْكّية» فيها ـ أمراً منازعاً فيه، لأن إدعاءً كهذا لا

بد أن يفترض ان العرب قد عرفوا، أولاً، مؤلفات هوميروس الشعرية في أصلها اليوناني معرفة حقيقية كافية، وأنهم، ثانياً، قد نبذوها لمعارضتها للمقررات العقيدية وللحساسية الدينية الإسلامية ـ وهذا أمر لم تقم عليه حتى الآن أية بيّنة. ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن العرب لم يترددوا في نقل بعض النصوص الفلسفية اليونانية التي لا تخلو من عناصر محرمة دينياً من شأنها أن تشكل، بصورة قبلية، خطراً على الاعتقاد الديني. وهذا أمر يعرفه تماماً كل من واكب دراسة علوم الأوائل عند العرب، وخاصة الفلسفية منها. وإذا كان ثمة تقرير يمكن أن يكون مشروعاً بإزاء وضع كهذا فهو، على وجه التحديد، التقرير التالي: إننا لا نعرف، حتى اللحظة الراهنة، هل نُقل الشعر اليوناني إلى اللغة العربية أم لم ينقل؟ والذي يبدو، حتى الآن، أن العرب لم يعرفوا (الإلياذة) و(الأوديسية) كما أنهم لم يعرفوا الأعمال المسرحية اليونانية. وليس ثمة أي طائل ولا مسوغ وراء أي تقرير سالب تماماً يضيع وقت الباحثين وجهودهم في البحث عن أسرار وأسباب هذا الجهل أو ذاك «الغياب» للأدب اليوناني من عالم العرب الكلاسيكي.

ومع ذلك كله فإننا نستطيع الآن أن نعدّل من هذا الموقف التقليديّ تعديلاً مهماً لنقرر دون لبس أو غموض أن العرب قد عرفوا، على الحقيقة، شيئاً من أشعار هوميروس. وليست المشكلة الأولى والجوهرية هي كون هذه الأشعار لهوميروس نفسه أو أنها منحولة عليه ـ فنحن نعلم أن بعض «الناقدين الهوميريين» يشككون في نسبة (الإلياذة) و(الأوديسية) نفسيهما إلى هوميروس بينما يذهب بعضهم الآخر إلى أبعد من ذلك بكثير حيث يتساءل عن حقيقة وجود هوميروس نفسه! ـ ولكن المشكلة الأولى والجوهرية تدور حول نقل «الشعر اليوناني» ذاته إلى العربية. وهذه هي القضية التي نود أن نفحصها ههنا.

ومن واجبنا أن ننوه بأن هذا البحث سيقتصر على إيراد الدليل من «الجانب العربي» فقط. أما الفرضية التي ستتاح لنا فرصة الألماع إليها؛ والتي تتصل بحقيقة هذا الشعر وهويته، فلن تكون أكثر من مجرد «تخمين» في الوقت الحاضر، لا نتعلق بها ولا ننبري للدفاع عنها ولدعمها في أية صورة من الصور. إن كل ما نرجوه هو أن يتصدى بعض «الباحثين الهلّينيين» لقضية هذا الشعر فيساعد على تحقيق أصوله. وإذا حدث أن تطرقنا ههنا لـ «الجانب الهلّيني» من المسألة فلن يكون ذلك إلا عَرضاً وعلى سبيل الظن.

نقول إذن إن العرب قد نقلوا، على الحقيقة، شيئاً من أشعار هوميروس. ونحن

نستطيع الآن أن نقرأ هذه الأشعار منقولة إلى مقطّعات نثرية عربية ترجمت من اليونانية إلى العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). ولقد حفظ لنا هذه الأشعار أبو سليمان المنطقي السجستاني المتوفى بعد عام ٣٩١ للهجرة[١] في كتابه (صوان الحكمة)، وهو كتاب ما زال حتى الآن مفقوداً، غير أن مؤلفاً مجهولاً معاصراً للسهروردي ،المقتول عام (١١٩١/٥٨٦) قد صنّف منه (منتخباً) متوافراً لدينا في مخطوطات عدة[٢]، رأى أن يثبت فيه «تواريخ الحكماء وأساميهم وبعض كلامهم وأخلاقهم»، فانتخب «من كتاب (صوان الحكمة) ذكر القدماء»، وأثبت «في آخره كتاب (تتمة صوان الحكمة) للإمام الفاضل ظهير الدين أبي الحسين بن أبي القَسم البيهقي»، ووضع في آخره رسالة له سماها (إتمام التتمة) ذكر فيها «أشعار المتأخرين من الحكماء»[٣]. وهذا (المنتخب) يظل برغم عيوبه ذا قيمة كبرى لن يتخطاها إلا الكشف عن مؤلَّف السجستاني نفسه. ولا تكمن قيمته في عرضه لجوانب من المذاهب العلمية والفلسفية اليونانية ولشذرات من أقوال المتقدمين والمتأخرين استقاها المؤلف الفيلسوف حيناً من نصوص أصلية وحيناً آخر من مؤلفات هلّنيّة متأخرة، فحسب، ولكن أيضاً وبصورة خاصة في «الأوراق» التي كرسها لأدباء وشعراء اليونان الذين يورد لهم بعض الشذرات. فنحن نلتقي فيه بوجوه أدبية اغريقية لامعة من أمثال سوفوكليس وسيمونيدس وبندارس وديموستين وتوسيديد واسخيلوس وأوريبيدس، بالإضافة إلى هوميروس الذي يحظى، لحسن الحظ، بكبير اهتمام المؤلِّف والمنتخِب على حد سواء، إذ يكرسان له صفحات عدة ذات خطورة عظمى من وجوه كثيرة. أما أصحاب الأسماء الأخرى فلا نجد في ما أورده صاحب (المنتخب) دلالة خاصة يمكن أن يكون لها كبير فائدة في تعريفنا بالأدب اليوناني. ومن المؤكد أن (صوان الحكمة) نفسه يشتمل على وثائق ومعلومات أدبية أوفر وأغنى من تلك التي نجدها في (المنتخب).

والذي يهمنا هنا هو هوميروس على وجه التحديد. ولا يكتسب (المنتخب) من

---

(١) أنظر بحثنا بالفرنسية عن هذا الفيلسوف :

Fehmi JADAANE, la Philosophie de Sijistani, in Studia Islamica, XXXIII, Paris, 1971.

(٢) منتخب (صوان الحكمة) : مخطوطة دار الكتب الوطنية بالقاهرة رقم ٢٦٦٣ ، وكوبرولو رقم ٦٠٢، والجامعة الأميركية ببيروت رقم ٩٠٢ ، ومراد ملا رقم ١٤٠٨ .

(٣) الورقة الأولى من المخطوطة . وقد اعتمدنا في هذا البحث على مصورة كوبرولو رقم ٢٠٦ ومصورة الجامعة الأميركية ببيروت رقم ٩٠٢ . ونحن ندين للدكتور احسان عباس بنسختين من هاتين المصورتين من المخطوطة .

السجستاني دلالة خاصة، في إطارنا هذا، إلا عند محاولة التعرف على هذا الشاعر الحكيم. وليس ثمة شك في أن نص السجستاني أغنى النصوص العربية التي نعرفها على الإطلاق من حيث الدلالة على هوميروس، إذ أن الإشارات الهوميرية في المؤلفات العربية القديمة نادرة جداً لا تكاد تتجاوز «كلمات» قليلة تتكرر مراراً وينسب إلى هوميروس قولها. وهي في الغالب «حكم» تضرب «أمثالاً». ومن المعروف أن جزءاً مهماً من الحكمة اليونانية ـ فضلاً عن حكم الأمم القديمة الأخرى ـ قد نقل إلى العرب وانتشر انتشاراً واسعاً في صورة «نوادر» و«حكم» و«أمثال» و«كلمات» و«نكات» لقيت عندهم استحساناً كبيراً وولعاً يمكن، رغم الصعوبة، وعلى وجه التقريب، دراسة أسبابه[٤]. كما أن من المؤكد أن الجزء الحيّ من التراث الفلسفي اليوناني في الأوساط العربية الواسعة لم يكن على الإطلاق هو الجزء المنطقي المنظم الذي رتبه «الفلاسفة المحترفون» من أمثال الكندي والفارابي والرازي وابن رشد، في مؤلفاتهم المعروفة، وإنما كان هذا الجزء من الحكمة اليونانية ـ والغير اليونانية ـ الذي نقل في صورة أمثال وحكم من شأنها أن تروع النفس وتثير الحساسية العربية إثارة حسنة. وقد كان هوميروس أحد هؤلاء الحكماء الذين نسبت إليهم أقوال ذهبت أمثالاً لكنها، كما قلنا آنفاً، أقوال قليلة جداً لم تكن على الإطلاق كافية لأن تعرّف العرب بشخصية هوميروس وأعماله. وربما أمكن القول إن ترجمة كتاب (الشعر) لأرسطو قد جعلت هوميروس وجهاً أو على الأقل اسماً مألوفاً لدى العرب في القرن الثالث الهجري والقرون التي تلت هذا القرن، وذلك بسبب تكرار اسمه في هذا الكتاب فضلاً عن كتب أرسطو الأخرى المترجمة وخاصة كتابيْ (السياسة) و(الأخلاق إلى نيقوماخوس) اللذين عرفهما العرب معرفة جيدة. وينبغي ألا نهمل أيضاً كتاباً ذكره العرب بين مجموعة الكتب الأرسطية، ألا وهو (كتاب في مسائل من عويص شعر أوميرس [في عشرة أجزاء][٥]، لكن لا يبدو أن العرب قد عرفوا ترجمة عربية لهذا الكتاب. وفي كل الأحوال يبدو لنا أن النص الوحيد ذا الدلالة الكبرى الذي أغنى معرفة العرب بهوميروس وقدم لهم نماذج من شعره ـ أو من شعر يوناني منسوب إليه ـ هو، حتى اللحظة الراهنة، نص السجستاني. فلنقرأ إذن ما يقوله (المنتخب) عن هوميروس:

---

(٤) أنظر في المجلد XXXV III من مجلة (Studia Islamica) بحثنا:
« Les conditions socio — culturelles de la Philosophie islamique,» Paris, 1973
وأنظر كذلك مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب مسكويه: جاويذان خرد، القاهرة، ١٩٥٢.

(٥) القفطي: تاريخ الحكماء، ص ٤٨؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء: ص ١٠٥ (طبعة بيروت).

«أوميرس الشاعـر: هو من القـدماء الـذين يجريهم أفـلاطون وأرسـطو ومن يجري مجراهما في أعلى المراتب. وكان أرسطو لا يفارق تكاته ديوان شعر أوميرس، ويستدل هو ومن تقدمه وتأخر عنه أبداً بشعره لِما كان يجمعه، مع الحذق في قول الشعر، من اتقـان المعرفة ومتانة الحكمة وجودة الرأي. فمن ذلك الاستدلال بقوله في عدة مـواضع: (لا خير في كثرة الرؤساء). وفي هذا كفاية لمن تأمل ريع هذه الكلمة واحتواءها عـلى معان جليلة جعلها كل من تكلم في شيء من التـوحيد من الفـلاسفة والمتكلمـين بعده قـدوة وعمدة فيما أثبتوه من ذلك.

وسئل ذيوجانس: مَنْ أشعرُ اليونانيين؟ فقال: كل أحد عند نفسه، وعند الجماعة أوميرس.

وقد نقل اصطفن شيئاً من أشعاره من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. ومعلومٌ أن أكـثر رونق الشعر ومـائه يـذهب عند النقـل، وجل معـانيه يتـداخله الخلل عند تغيـير ديباجته. لكني مع ذلك أتيت ببعضها لإفصاحها، مع مـا تقدم وصفـه، عن كل معنى دقيق وعلم غزير. وقدّمت على ذلك شيئاً من منثور كلامه، على مجـرى العادة في بـاب غيره من الحكماء. وختمت هذا الفصل المشتمل على ذكره بما أثبته من بعض أشعاره.

قال: (إني لأعجب من الناس إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله عز وجل فيدعـون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم). فقال له تلميذه: (لعل هذا إنما يكون لأنهم قدّروا أنهم يموتون كما تموت البهائم!) قال: فبهذا السبب يكثر تعجبي منهم من قبل أنهم يحسّون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسّون أن في ذلك البدن نفساً غير ميتة.

وقال: «من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة والموت معتق [آثر الموت على الحياة]»[٦].

وقال: «الدنيا دار تجارة؛ فالويل لمن تزوّد منها [بـ] الخسارة!».

وهذه بعض مقطّعات من أشعار أوميرس التي تسمى (يامبـوا) فيها معـان حسنة، وترتيبها على ترتيب حروف اليونانيين، نقلها اصطفن إلى العربية. قال: «ينبغي للإنسان أن يفهم أمور الإنسانية...»[٧].

(٦) هذه العبارة: [اثر الموت على الحياة] ساقطة في مخطوطتي (المنتخب) اللتين اعتمدنا عليهما، لكنها مثبتة في الشهرستاني (الملل: جـ ٢، ص ١٠٦ من طبعة محمد سيد الكيلاني، القاهرة) الذي يستقي مباشـرة من كتاب السجستاني نفسه (صوان الحكمة).

(٧) المخطوطة: باب (أوميروس الشاعر).

ويأتي ما كتبه أبو الفتح الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ) في كتابه (الملل والنحل) في الدرجة الثانية، بعد نص (المنتخب)، من حيث دلالته على هوميـروس. و(الملل) نصٌّ ينبغي أن يكون صاحبه قد صنفه قبل نصف قرن على الأقل من بناء معاصر السهروردي لمنتخبه. والمعروف أن الشهرستاني يستقي مراراً من كتاب (صوان الحكمة) لأبي سليمان المنطقي وهو يسميه بـ(السجزي)(٨). وليس ثمة أدنى شك في أن نص الشهرستاني الخاص بهوميروس مأخوذ مباشرة مع شيء طفيف جداً من التعديل ـ يكشف عنه نص (المنتخب) ـ عن (صوان الحكمة) نفسه. وإليك ما كتبه الشهرستاني هن (أوميروس الشاعر):

«وهو من كبار القدماء الذي يجريه أفلاطون وأرسطوطاليس في أعلى المراتب، ويستدل بشعره، لِما كان يجمع فيه من اتقان المعرفة ومتانة الحكمة وجودة الرأي وجزالة اللفظ. فمن ذلك قوله: (لا خير في كثرة الرؤساء). وهذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة، لِما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال، ويستدل بها أيضاً في التوحيد لِما في كثرة الآلهة من المخالفات التي تنكر على حقيقة الإلهية بالإفساد، وفي الحكمة [إذ] لو كان أهل بلد كلهم رؤساء لما كان رئيس البتة، ولو كان رؤساء بلد كلهم رعية لما كانت رعية البتة».

ومن حكمه قال:

«إني لأعجب من الناس إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى فيدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم! قال له تلميذه: لعل هذا إنما يكون لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم. فقال له: بهذا السبب يكثر تعجبي منهم، من قبل أنهم يحسون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسون أن في ذلك البدن نفساً غير ميتة».

وقال: «مَن يعلم أن الحياة لنا مستعبدة والموت معتِق مطلِق آثر الموت على الحياة».

وقال: «العقل نحوان: طبيعي وتجريبي. وهما مثل الماء والأرض. وكما أن النار تذيب كل صامت، وتخلّصه وتمكّن من العمل فيه، كذلك العقل يذيب الأمور ويخلّصها

---

(٨) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ٢، ص١٠٠. وانظر أيضاً كتابنا:

F. JADAANE, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Beyrouth (Institut des Lettres Orientales), Dar al — Mashreq, 1968, PP. 72 — 77

ويفصلها ويعدها للعمل. ومن لم يكن لهذين النحوين فيه موضوع فإن خير أموره له قصر العمر».

وقال: «إن الإنسان الخيّر أفضل من جميع ما على الأرض ، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض».

وقال: «لِنْ تَنْبُلْ؛ وأحلُمْ تعِزّ؛ ولا تكن معجباً فتُمتَهن؛ واقهر شهوتك فإن الفقير من انحط إلى شهواته».

وقال: «الدنيا دار تجارة، والويل لمن تزوّد منها بالخسارة!».

وقال: «الأمراض ثلاثة أشياء: الزيادة والنقصان في الطبائع الأربع وما تهيّجه الأحزان. فشفاء الزائد والناقص في الطبائع الأدوية؛ وشفاء ما تهيّجه الأحزان كلامُ الحكماء والإخوان».

وقال: «العمى خير من الجهل، لأن أصعب ما يُخاف من العمى التهوّر في بئر ينهد منه الجسد؛ والجهل يُتَوقع منه هلاك الأبد».

وقال: «مقدمة المحمودات الحياءُ، ومقدمة المذمومات القِحةُ».

وقال ايرقليطس: إن أوميروس الشاعر ـ لمّا رأى تضاد الموجودات دون فلك القمر ـ قال: «يا ليته هلك التضاد من هذا العالم ومن الناس والسادة» ـ يعني النجوم واختلاف طبائعها. وأراد بذلك أن يبطل التضاد والاختلاف حتى يكون هذا العالم المتحرك المتنقل داخلاً في العالم الساكن الدائم الباقي.

ومن مذهبه أن (بهرام) ـ يعني الريخ ـ واقَع (الزُّهَرة) فتولدت من بينها طبيعة هذا العالم. وقال إن الزّهرة علة التوحيد والاجتماع وبهرامَ علة التفرق والاختلاف. والتوحيد ضد التفرق، فلذلك صارت الطبيعة ضداً: تركّب وتنقض، وتوحد وتفرق.

وقال: «الحظ شيء أظهره العقل بوساطة العلم، فلما قابل النفس عشقته بالعنصر».

هذه حكمه. وأما مقطعات شعره فمنها: قال: «ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية. إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب. ارفع من عمرك ما يحزنك (. .)».

وقال: «الكرم يحمل ثلاثة عناقيد: عنقود الالتذاذ وعنقود الشكر وعنقود الشيم». (خير أمور العالم الحسيّ أوساطها، وخير العالم العقلي أفضلها).

وقيل إن وجود الشعر في أمة يونان كان قبل الفلسفة، وإنما أبدعه أوميروس. وثاليس كان بعده بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة. وأوّل فيلسوف كان منهم في سنة تسعمائة واحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام. وهذا ما أخبر به كورفس في كتابه. وذكر فرفوريوس أن ثاليس ظهر في سنة ثلاث وعشرين ومائة من ملك بختنصر»[٩].

وليس ثمة شك في أن الكتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم) للمبشر بن فاتك (المتوفى في أواخر القرن الخامس الهجري) دلالة هامة أيضاً، ليس فقط من حيث احتواؤه على منتخبات كثيرة من حكم هوميروس وأقواله وإنما أيضاً وبصورة خاصة من حيث تفرّده بتقديم «صورة فيزيقية» للشاعر تخفف من الأسف الذي يتملكنا حين نجد أن المؤلف لم يحفظ لنا شيئاً من أشعاره، على الرغم من اعترافه بأنه كان أرفع شعراء اليونانيين منزلة. وهذا ما أثبته المبشر بن فاتك عن «آداب أوميروس الشاعر»:

«وكان أقدم شعراء اليونانيين وأرفعهم منزلة عندهم. وكان زمانه بعد زمان موسى عليه السلام بنحو خمسمائة وستين سنة. وله حكم كثيرة وقصائد حسنة جليلة. وجميع شعرائهم الذين أتوا بعده على مثاله احتذوا: منه أخذوا وتعلموا؛ وهو القدوة عندهم.

وأُسِر؛ فأتى به المقسم ليباع. فسأله بعض من أراد ابتياعه: من أين أنت؟ قال: من أبي وأمي. فقال له: أترى إن اشتريتك؟ فقال له: بعد لم تشتريني[١٠]، أمشيراً في مالك جعلتني؟. واشتراه بعضهم فقال له: لأيّ شيء تصلح؟ فقال: للحريّة. وأقام في الرق مدة، وعتق بعد ذلك. وعاش عمراً طويلاً.

وكان معتدل القامة، حسن الصورة، اسمر اللون، عظيم الهامة، ضيق ما بين المنكبين، سريع المشية، كثير التلفت، بوجهه آثار الجدري، مهذاراً، مولعاً بالسب لمن تقدمه، مزاحاً، مداخلاً للرؤساء. مات وله من العمر مائة سنة وثماني سنين.

فمن كلامه أنه قال: العاقل من عقل عن الذم لسانه.

وقال: المشورة راحةٌ لك، تعبٌ على غيرك.

وقال: العتاب حياة المودة.

---

(٩) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(١٠) يمكن توجيه القراءة لهذه العبارة على أنحاء مختلفة: بعد، لِمَ تشتريني، بعد لِ مَ تشتريني؟ يعني بقيمة ماذا وهكذا.

وقال: هب ما أنكرت لما عرفت.

وقال: قارن أهل الخير تكن منهم، وباين أهلَ الشر تَبِنْ عنهم.

وقال: من أكثر من شيءٍ عُرف به.

وقال: الكريم هو الذي فكره أبداً نحو الواجب، وإذا رأى الواجب فعله من قبل ورود المسألة التي توهنه.

وقال: أصل الدهاء حسن اللقاء.

وقال: إذا أمن الضمير رتع اللسان.

وقال: طول الجد[11] يميت الحَيْل.

وقال: الحِيَلُ فوائد الفكر.

وقال: الوجه ينبىء عما في الضمير.

وقال: عادة الصمت تورث العيّ.

وقال: اللجاجة تسلب الرأي، والخفة تسلب البهاء.

وقال: ختل الهوى تسويغه.

وقال: صديق عدوك حربك.

وقال: اللحظ أدل على التمييز من اللفظ.

وقال: من ملك التأني ملك الندم، والحزم آلة الظفر.

وقال: من لم يشركك في النعمة حسدك عليها؛ وقد يشرك في النعمة ويحسد.

وقال: العجب ممن يمكنه الاقتداء بالله سبحانه فيعدل إلى الاقتداء بالبهائم - يعني العدل.

وقال: ما ينبغي لك أن تفعل ما إذا عيّرك به إنسان غيرك غضبت، لأنك إذا فعلت ذلك كنت الشاتم لنفسك.

وقال: اقتنوا الحسنات، فإنهن يذهبن السيئات.

وقال: إن رجلاً من الحكماء كسر به مركب في البحر، فوقع إلى ساحل جزيرة، فعمل شكلاً هندسياً على الأرض. فرآه قوم فمضوا إلى ملك تلك الجزيرة. فوقع بأن

---

(١١) الجد هنا ضد الهزل؛ وربما قرئت: «الجدة» بمعنى اليسار، والأول: أصوب؛ والحيل: هنا المنّة والقوّة، وفي العبارة الماع إلى أهمية المزاح لتنشيط النفس.

يكتب إلى سائر البلدان: «أيها الناس، اقتنوا ما إذا كسر بكم في البحر مركب سار معكم، وهي العلوم الصحيحة والأعمال الصالحة».

وحكي عنه أنه كان يقول: كل الناس يحمل على كتفيه مزادتين: واحدة في مقدّمه وأخرى في مؤخرّه. فالتي في المقدم ينظر بها سيئات غيره وعثراته، والتي في المؤخر لا ينظر بها إلا سيئات نفسه وعثراتها.

وقال لابنه: اقهر شهواتك فإن الفقير من انحط إليها.

وقال: احلُم تنبل، ولا تكن معجباً فتمتهن.

وقال: إن الإنسان الخيّر أفضل من جميع ما على الأرض من الحيوان، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض من الحيوان.

وقال: الحكمة هي أن تدرك صورة العلم بالعمل.

وقال: العمى خير من الجهل. قيل: وكيف ذلك؟ قال: لأن العمى يخاف منه التردي في هوة، والجهل يخاف من الوقوع في الهلاك.

وسئل عن مراتب الرجال فقال: الرجال ثلاثة: موسوم بخير، وموسوم بشرّ، وغافل لا يعرف بخير ولا بشر.

وقال: الدنيا دار تجارة: الويل لمن تزود منها السخارة.

وقال: كثرة المفاوضة تمحق القَدر.

وقال: صون النفس بعد بذلتها مروءة. افراط الأنس مقدمة الجرأة. قوة العزم تنيل البُغية. من ظفر بالجد التذ. آلة الرياسة سعة الصدر. خضوع اللفظ يحلّل الحقد. الخُلف يغتال المحاسن. من ابتدأ صنيعة فقد أعجز عن شكرها.

ورأى بيطاراً يكلم طبيباً، وكل واحد منهما مخطىء، فقال: هذا يقول اقتلهم أنت وعليّ أنا أن أقتل دوابهم.

وقال: الدنيا دارٌ من نال مراتبها لم يفرح، ومن فقد الرياسة فيها كان حقيراً.

وقال: ليس شيء أدنى من الكذب، ولا خير في المرء إذا كان يكذب»(١٢).

---

(١٢) المبشّر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، القاهرة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٣٠ - ٣٣.

والواقع أن التركيب بين (الملل والنحل) من ناحية و(المنتخب) من ناحية ثانية هو وحده الذي يصلح لأن يقدم لنا صورة قريبة جداً لما أورده السجستاني من (أشعار هوميروس). أما ابن فاتك ـ الذي يمتح من مصدر ليس هو (صوان) السجستاني ـ فلا يقدم لنا أيّ عون في قصدنا هذا[١٣]. وبينّ أن كلاً من صاحب (الملل) وصاحب (المنتخب) قد اختار نصوصه اختياراً حراً بحيث جاءت مختارات الاثنين متفقة في مواطن، متفردة في أخرى. وهذا ما يُثْبِتُ خاصة عند مقارنة (المقطعات الشعرية) التي اختارها ـ كلٌّ حسب ذوقه الخاص ـ من الأشعار المحفوظة في (صوان الحكمة). ونحن لا نملك إلا أن نبتهج بهذه الفرادة الإنسانية في التذوق والاختيار، وهي فرادة ساعدت، كما هو باد للعيان، على حفظ عدد أكبر من هذه المقطعات الشعرية. وإذا كانت قيمة نص الشهرستاني ونص ابن فاتك تكمن في أنهما قد حفظا لنا عدداً كبيراً من أقوال هوميروس الحِكْمية مما لم يرد في (المنتخب)، فإن قيمة (المنتخب) الذاتية تكمن ليس فقط في حفظه لمقطعات كثيرة جداً أهملها الشهرستاني، وإنما أيضاً وعلى وجه التحديد في اهتمامه بايراد أمرين على جانب عظيم من الأهمية. الأول: رأي السجستاني في مسألة نقل الشعر اليوناني إلى اللغة العربية، والثاني ذكره لمترجِم هوميروس إلى العربية، مما يسمح بتحديد العصر الذي تمت فيه الترجمة. وقد أهمل الشهرستاني كلا الأمرين ولم يُعن إلا بالقول «إن وجود الشعر في أمة يونان كان قبل الفلسفة»، وإن أميروس هو الذي أبدعه قبل نجوم طاليس الملطيّ بـ ٣٨٢ سنة. ومن المؤكد أن كل ما يذكره الشهرستاني بهذا الصدد منقول عن السجستاني نفسه الذي يربط تاريخياً بين ظهور هوميروس وظهور طاليس ليشير أيضاً إلى انتقال أمة يونان من «العصر الأدبي» إلى «العصر الفلسفي»، وذلك إذ يعرض لتأريخ ظهور العلوم والمهارات الإنسانية من شعر وفلسفة وعلم بالكتابة وبوضع الكتب، وبالنجوم وبصناعة الموسيقيّ وآلاته وتأليف اللحون، وبالمساحة والطب.. الخ. ولعل من المفيد ههنا أن نقرأ في (المنتخب) ما يذكره السجستاني حول هذا الموضوع:

« ذُكر في بعض الكتب أن ثاليس الملَطيّ هو أولُ من تفلسف بمصر. وصار إلى

---

(١٣) يبدو، مع ذلك، أن المبشر بن فاتك قد اطلع على نماذج مترجمة من شعر هوميروس. إذ الأرجح أن قوله: « وله حكم كثيرة وقصائد حسنة جليلة » لا يعبّر عن « حكاية » بقدر ما يعبّر عن ملاحظة شخصية تنصب على واقعة موضوعية هي « كثرة » حكم هوميروس، وعن تذوق شخصي وذاتي لأشعار هوميرية مترجمة، قرأها المبشر نفسه ورأى أنها « حسنة جليلة ». غير أنه يعسر علينا تعليل إهمال المبشر لهذه الأشعار، وإن كان الظن يمكن أن يذهب بنا إلى القول إن ذلك يرجع إلى أن المبشر كان يقصد في مختاراته إلى « الحكم » و« الكلم » في ذاتها لا إلى الأشعار.

مِلَطية وهو شيخ . وبه سميت فرقة من اليونانيين فلاسفة . فقد كان للفلسفة انتقال كثير. وكان يَعتقد أن أول ما خلق الله تعالى هو الماء، وتنحلّ جميع الكائنات أولاً إلى الماء. ودعاه إلى أن يتوهم هذا أن جميع الأشياء من الرطوبة. واستدل بقول أوميرس الشاعر حيث قال: «إن أوقانوس كأنه عمل مولداً للكل». ثم كان من بعده انكساغورس الملطي . . »[١٤].

وفي موضع آخر من المخطوطة نستطيع أن نقرأ ما نصه:

«وقيل إن أول ظهور الفلسفة كان في زمان بختنصر. وأول من ابتدأ فيها ونجم بها كان ثاليس الملطي ـ هذا الذي ذكرنا ـ وإن أول [ما][١٥] أطرفَ أهل زمانه به منها أنه كان قد أطلّ وقتُ كسوفٍ قمري فحَسَبه، فأنذرهم به قبل كونه فلما وقع الكسوف قُبِلَ في أنفسهم بما أنذرهم به وصار اليه جماعة فتلمذوا له. ولم يكن قبل ذلك في بلاد يونان شيء من العلوم البرهانية وإنما كانت حالهم كحال أمة العرب الجاهلية ليس عندهم إلا علم اللغة وتأليف الأشعار والخطب والأمثال والرسائل ـ إلى أن نجم ثاليس بالفلسفة. وكذلك علم الحساب والهندسة والمساحة أخذوها عن المصريين. فأما وجود الشعر في أمة يونان فإنه ظهر فيهم قبل الفلسفة، وأبدعه أوميرس الشاعر. وهو عندهم بمنزلة امرىء القيس في العرب. وثاليس كان بعد أوميرس بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة. فمن كون ثاليس إلى ابتداء مُلك بختنصر ثمانية وعشرون سنة وأيام. وأمة اليونانيين نجمت بعد موسى عليه السلام. وإن الشعر بدأ منهم قبل الفلسفة بثمانين من السنين. وأول فيلسوف كان منهم في سنة تسعمائة واحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام. وهذا ما خبّر به (كوريس) في كتابه الذي رد فيه على (إليانس) فيما ناقض به الإنجيل. وذكر فرفوريوس أن ثاليس ظهر في سنة ثلاث وعشرين ومائة من مُلك بختنصر، وغلب خسرو بن دارا على مدينة أثينية من اليونانيين والروم. وفي زمانه كان (ماخالا) النبيّ عليه السلام ـ وظهر في بلاد فلسطين. ونجم في زمانه ديموقريطيس وأنكساغورس في بلاد اليونانيين بالفلسفة. وفي زمان مُلك أردشير ـ وهو بهمن الفاضل بن اسفنديار بن كشتاسب ـ ظهر ديموقراط وأبقراط، وشهر أبقراط بالطب. وفي مُلك دارا بن أردشير عَرف اليونانيون كتابتهم التي هي على أربعة وعشرين حرفاً، لأنه لم يكن لهم قبل ذلك

(١٤) مخطوطة (المنتخب) : الورقة الأولى .

(١٥) إضافة من عندنا ليستقيم النص .

إلا ستة عشر حرفاً . . »[١٦].

إن أهمية هذين النصين ـ نص (المنتخب) ونص (الملل) ـ لا يمكن أن تكون موضع نزاع من الناحية التاريخية. وما يهمنا ههنا لا يقف عند مجرد ملاحظة السجستاني لتعاقب المراحل الشعرية أو الأدبية ثم الفلسفية فالطبية . . الخ . في الحضارة اليونانية ولظهور الشعر والفلسفة فيها على وجه الخصوص، وإنما يهمّنا أيضاً التنبه إلى المقارنة التي يعقدها بين هوميروس رائد الشعر اليوناني وامرىء القيس رائد الشعر العربي من جهة، وبين الوضع الثقافي لأمة يونان والوضع الثقافي لـ «امة العرب الجاهلية» من جهة أخرى. أما تأثير أوقيانوس، مُوَلّد الكل عند هوميروس، على التصورات «الطبيعية» الأولى لدى ثاليس فأمر يخص الثقافة اليونانية وحدها. غير أن ما يخص التراث الهلّيني ـ العربي المشترك، وراء هذا كله، هو أن نص (المنتخب) يمكن أن يوحي بفرضية من شأنها أن تبرر جهل العرب بالمسرح اليوناني. فالسجستاني يؤكد بأن العلوم التي عرفها اليونان قبل «العلوم البرهانية» ـ أي قبل الفلسفة والحساب والهندسة والطب ـ تنحصر في «علم اللغة وتأليف الأشعار والخطب والأمثال والرسائل». وليس ثمة ما يشير إلى أن المسرح يدخل في فن «تأليف الأشعار» فضلاً عن أن يدخل في باقي الفنون المذكورة، مما يسمح بالظن أن العرب لم يكونوا على دراية بأنه كان عند اليونان أعمال مسرحية. ولعل ذلك يرجع إلى أنه لم يصل إليهم أيّ نص مسرحيّ يوناني: إمّا لأن المبعوثين إلى منابع التراث اليوناني لم «يقعوا» على شيء من هذه الأعمال، أو لأن هذه الأعمال نفسها لم يكن لها وجود في تلك المنابع والمراكز. ونحن نستبعد تماماً أن يكون العرب قد عرفوها حقيقةً وعمدوا إلى نبذها، وهي التي كانت تمثل مظهراً جوهرياً من مظاهر «سحر الغرابة» المتبلّر في الثقافة اليونانية النظرية والجاذب من غير شك للحساسية العربية.

إن صيت رائد الشعر اليوناني لم يبق جوّاباً للآفاق اليونانية فحسب بل تجاوزها بثوبه الهلّيني الخالص ليصل إلى أحفاد امرىء القيس الذين كانوا من غير شك تواقين لأن يعرفوا شيئاً من أشعار «رئيس شعراء الروم». لكن لم يكن بالأمر اليسير نقل شعر هوميروس إلى شعر عربي. ولعل أحداً لم يفكر في ذلك أصلاً. فموقف السجستاني

---

(١٦) مخطوطة (المنتخب) : الورقتان ٩و١٠ من (نسخة الحاجي بشير ناظر الحرمين الشريفين ، ٤٩٤ ، تاريخ الحكماء) والورقتان ١٤ و١٥ من (نسخة الحاج عبد السلام بن الحاج فتح الله) ـ كوبرولو رقم ٢٠٦ ، الجامعة الأميركية ببيروت رقم ٩٠٢ .

واضح كل الوضوح حيث يرى «أن أكثر رونق الشعر ومائـه يذهب عنـد النقل، وجـل معانيه يتداخله الخلل عند تغيير ديباجته». وإذا كان ثمة سبب مشروع يبرر عملية نقل الشعر من لغة إلى لغة أخرى فهو من غير شك «المعاني الدقيقة» «الحسنة» و«العلم الغزير» الـذي يمكن أن يحفل بـه هذا الشعـر. وهو، أي السجستـاني، لم يعنَ بهذه المقـطعات الشعرية التي نقلهـا اصطفن بن بـاسيل إلا لـلأسباب التي جعلت المتـأخرين من بعـد صاحبها وخاصة أفلاطون وأرسطو وذيوجانس، يضعونه في أعلى المراتب «لِما كان يجمعه، مع الحذق في قول الشعر، من اتقان المعرفة ومتانة الحكمة وجودة الرأي». فاذا كان نقل الشعر من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ـ مـع الاحتفاظ لهـذا الشعر بـرونقه وسحـره الآتيين على وجه التحديد من «جنسه الشعري» ـ أمراً غير ممكن، فإنه يكفي أن ينقل هذا الشعر بثوب نثري لكيلا يلتمس قارئه، في اللسان العربي، إلا معانيه ومضمونه. لـذا ينبغي ألا يذهب الظن بأحد على الإطلاق ـ حتى لو سلّمنا جدلاً بأنْ قد وصل إلى أيدي العرب مخطوطات لمؤلفات هوميروس الشعرية ـ إلى القول إن العرب لم يقبـلوا على ترجمة الشعر اليوناني خشية أن يكون في ذلك أفول الشعر العربي وفقدانه لرونقه وأهميته بإزاء منافسه ذي السحر القاتل الملهَم من قِبل «ربات الشعر»، وذلك لسبب بسيط هو ان هذا الخطر الداهم المزعوم الآتي على وجه التحديد من «رونق الشعـر ومائـه» سيذهب عنـد النقل. وهذا ما قرره أبو سليمان المنطقي ببداهة طبيعية وملاحظة نافذة، دون أن يساوره أدنى شعور ـ وهو المنطقي السجستاني الذي وصف نحو العرب بأنه «فطرة» ونحـوه هو بأنه «فطنة»(١٧) ـ بأن في نقل الشعر اليوناني خطراً محتماً على الشعر العربي.

لقـد تمّ إذن نقل شيء من الشعـر اليونـاني إلى اللسان العـربي كما يشهـد بـذلـك السجستاني ومن بعده الشهرستاني وصاحب (المنتخب) اللذان يأخذان عنه مباشرة. ولقد أكد السجستاني نفسـه أن المترجم هـو (اصطفن) وأن الأشعـار المترجمـة هي من الوزن الشعري اليوناني (الإيامبي). وهذا الوزن هو أحد الأوزان التي ضبطها أرسطو في كتاب (الشعـر) وذكرهـا شارحـوه العرب وخـاصة الفـارابي وابن سينا، نعني: طـراغـوذيـا، وديثرمبي، وقوموذيا، وإيامبو، ودراماطا، وإيني، وديقـرامي، وساطـوري، وفيومـوتا، وإفيقي، وريطوري، وايفيجاناساوس، وأقوستقي(١٨). وأرسطو يقابل بصورة خاصـة

(١٧) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، جـ ٢، ص ١٣٩

(١٨) أنظر كتاب (الشعر) لأرسطو ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٥٣ ـ وانظر في هذه الطبعة نفسها على وجه الخصوص (رسالة في صناعة الشعراء) للفارابي: ص ١٥٢ ـ ١٥٣، و(فن الشعر من كتاب الشفاء) لابن سينا: ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

بين الوزن الإيامبي الذي يستخدم في الأهاجي وبين الوزن البطولي الذي يستخدم في الملاحم. ونحن نجتزىء من كتاب (الشعر) بالنص التالي، لما له من دلالة في هذا الصدد؛ يقول أرسطو:

«ولقد انقسم الشعر وفقاً لطباع الشعراء: فذوو النفوس النبيلة حاكوا الفعال النبيلة وأعمال الفضلاء؛ وذوو النفوس الخسيسة حاكوا فعال الأدنياء فأنشأوا «الأهاجي»، بينما أنشأ الآخرون الأناشيد والمدائح. ولسنا نعرف لأسلاف هوميروس قصيدة من هذا النوع وإن كان من المظنون أن كثيرين أنشأوا القصائد؛ أما هوميروس فنستطيع أن نذكر له مثلاً قصيدته «مرغيتس» وما شاكلها من قصائد فيها ظهر الوزن المعروف الإيامبو، في اتفاق مع الموضوع (ولا يزال هذا الاسم مستعملاً لها حتى اليوم) لأنه استخدم في التراشق بالشتائم. فالشعراء القدماء إذن بعضهم ألّف بأوزان بطولية والآخرون ألّفوا بأوزان إيامبية. وكما كان هوميروس شاعراً فحلاً في النوع العالي من الشعر ـ لأنه لم يبرع فقط في فخامة الديباجة الشعرية، بل وأيضاً في جعل محاكياته ذات طابع درامي ـ ، كذلك كان أول من رسم معالم الملهاة: فبدلاً من تأليف المخازي حاكى الهزل بصورة درامية، إذ قصيدة «مرغيتس» بالنسبة إلى الملاهي (الكوميديات) هي بمثابة «الإلياذة» و«الأوذيسيا» بالنسبة إلى المآسي (التراجيديات)»[١٩].

وتكمن خطورة هذا النص بالذات في أنه يسمح، بادىء ذي بدء، بتوهم علاقة خارجية بين الأشعار الإيامبية الهوميرية التي ترجمها اصطفن بن باسيل وبين قصيدة «مرغيتس» هذه التي يتكلّم عليها أرسطو، وهي قصيدة مفقودة في أصلها اليوناني ولم يبق منها إلّا شذرات قليلة جداً (ثلاثة أبيات في ست شذرات) تنسب إلى هوميروس نسبة خاضعة، ككل أعمال هوميروس، لفحص نقدي قد يدفع إلى حد الإنكار. غير أن مقابلة مقطعات (اصطفن) بنصوص شعرية يونانية متوافرة لدينا هو وحده القادر على تبرير أي وهم أو تقرير يتصل بأصل هذه المقطعات. وإنه لأمر مؤكد أننا لا نستطيع أن نقرر أي شيء جادّ وحاسم بصدد العلاقة بين هذه الأشعار و(مرغيتس). وما يهمنا نحن هنا ينحصر فقط في تبينّ معالم الصورة التي رسمها العرب لهوميروس من خلال شعر الحكمة هذا الذي نسبوه إليه. ولنبدأ أولاً بقراءة المقطعات التي اختارها وحفظها صاحب (المنتخب) لننتقل بعد ذلك منها إلى تلك التي اختارها وحفظها الشهرستاني. إن عدد

---

(١٩) أرسطو : كتاب الشعر ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ١٤٤٨ ب ـ ١٤٤٩ م .

«مقطعات» (المنتخب) يبلغ ٢١٣ مقطّعة، أما «مقطعات» الشهرستاني فيصل عددها إلى ٣٦ مقطعة من بينها ٨ «مقطعات» مشتركة بينه وبين صاحب (المنتخب). ومعنى ذلك أنه سيكون لدينا ٢٤١ مقطعة ليست هي كل ما نقل اصطفن بن باسيل، إذ لا شك أن ثمة مقطعات أخر لم يقع عليها اختيار الشهرستاني وصاحب (المنتخب) كليهما ينبغي أن تكون محفوظة في (صوان الحكمة). لا بل إننا ينبغي أن نفرض أن كتاب السجستاني نفسه لم يكن يشتمل، بالضرورة، على جميع ما ترجم اصطفن، لأن السجستاني في (صوان الحكمة) يميل هو أيضاً إلى اثبات «مختارات» أو «منتخبات» من أقوال الحكماء ونوادرهم وآدابهم. فلا يجوز إذن في أي حال من الأحوال أن يذهب بنا الظن إلى أن هذه المقطعات التي يبلغ عددها ٢٤١ مقطعة تمثل كل ما نقل من هوميروس إلى العربية، وينبغي أن نقرر أن ما بين أيدينا لا يمثل إلا جزءاً فقط ـ وقد يكون الجزء الأعظم ـ من هذه الأشعار المترجمة لهوميروس، وأن بإمكاننا أن نأمل العثور، في يوم ما، على مقطعات أخرى من هذه الأشعار أو من غيرها.

I

ونحن نثبت في ما يلي مقطعات (المنتخب) مرقومة، من قِبلنا، من ١ إلى ٢١٣، قدم لها صاحبها بما نصه: «وهذه بعض مقطعات من أشعار أوميرس التي تسمى يامبوا، فيها معان حسنة، وترتيبها على ترتيب حروف اليونانيين، نقلها اصطفن إلى العربية»[٢٠].

١ ـ «ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية».
٢ ـ «إن الأدب ذخر للإنسان لا يسلب».
٣ ـ «إرفع من عمرك ما يحزنك».
٤ ـ «إن الأحرار يكتفون بأن يسمعوا الشيء مرة واحدة».
٥ ـ «من لم يهتم بمعاشه لم تحسن أخلاقه».
٦ ـ «إن العقل أبداً كنز خير عظيم».
٧ـ «من احتمل المصاب احتمالاً شديداً فهو رجل».
٨ ـ «إن الله منتقم من الأشرار».

(٢٠) ثمة بعض الفوضى في ترتيب أوراق (نسخة الحاج عبد السلام بن الحاج فتح الله)، غير أن القارىء يستطيع أن يرجع بسهولة إلى الأوراق من ٧٥ إلى ٨١ من (نسخة ناظر الحرمين) ليجد هذه المقطعات. وقد راجعنا المصورتين معاً ولم نثبت هنا إلا النص كما يبدو لنا في قراءته الصحيحة النهائية دون ذكر الفروق.

٩ ـ «لا تدع الأشياء الظاهرة فتطلب ما ليس بظاهر».

١٠ ـ «إن الرجل الشرير شقيّ وإن ظن به أنه سعيد».

١١ ـ «إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك».

١٢ ـ «إن الغضب أوضع جميع الأشياء».

١٣ ـ «لا تفعل فعلاً قبيحاً البتة ولا تتعلمه».

١٤ ـ «إن الأدب يؤنس كل شيء».

١٥ ـ «اهرب من مشورة الرجل الشرير».

١٦ ـ «اكتب أيمان الرجل الكُذَبَة على الماء».

١٧ ـ «إذا نالتك مضرة فاعلمْ أنك كنتَ أهلها».

١٨ ـ «قد يُعْلَم مذهب الرجل من كلامه».

١٩ ـ «إن محبي المال ليست لهم حرية».

٢٠ ـ «إن الرجل الشقي يعيش بالمنى».

٢١ ـ «إن القول الحسن دواء الغضب».

٢٢ ـ «إن الرجل يسلم الرجل والمدينة تسلم المدينة».

٢٣ ـ «لا تتخذ صديقاً الرجل الذي ليس عنده شكر».

٢٤ ـ «إن الإنسان الشرير لا ترق أحشاؤه على أحد».

٢٥ ـ «الرجل إذا ساءت حاله هرب أصدقاؤه منه».

٢٦ ـ «ليس لشيء من العمر الفاني ثبات».

٢٧ ـ «اسلك الطريق المستقيم لتكون خيّراً».

٢٨ ـ «كلنا نريد الغنى لكنا لا نقدر عليه».

٢٩ ـ «إن العمر هو الذي يَعْمُر صاحبه بالفرح».

٣٠ ـ «إن العمر سمّي عمراً لأنه يكتسب بمشقة».

٣١ ـ «من استعمل العدل في عمره تكون آخرته آخرة صالحة».

٣٢ ـ «كن رزيناً واتخذ الأصدقاء بالرزانة».

٣٣ ـ «ليس شيءٌ أصحَّ من الرأي الصحيح».

٣٤ ـ «إن الموت واجب على جميع الناس كلهم».

٣٥ ـ «مرض الجسد أصلح من مرض النفس».

٣٦ ـ «إن المرأة تقصر عمر الرجال».

٣٧ ـ «إن لم يكن لك امرأة عشت عمراً صالحاً».
٣٨ ـ «زينة كل امرأة سكوتها».
٣٩ ـ «إن بالمرأة الصالحة يسلم المنزل».
٤٠ ـ «إن الضحك في غير وقته هو ابن عم البكاء».
٤١ ـ «الشيخ الفاسق هو في غاية رداءة البخت».
٤٢ ـ «من تزوج فإنه سيندم».
٤٣ ـ «إن المرأة العادلة هي سلامة العمر».
٤٤ ـ «وجود المرأة الخيّرة ليس بسهل».
٤٥ ـ «تدفن المرأة أصلح من أن تتزوج بها»
٤٦ ـ «إن المرأة على كل حال هي مطبوعة على الإفراط في النفقة».
٤٧ ـ «تزوج بالمرأة لا بجهازها».
٤٨ ـ «إن المرأة الصالحة هي ركن لبيتها».
٤٩ ـ «إن الناس يتزوجون بالجهاز لا بالنساء».
٥٠ ـ «إن الطبيعة لا تطلق الرئاسة للنساء».
٥١ ـ «إن المرأة سلامة بيتها وسبب عطبه».
٥٢ ـ «إذا أردت التزويج فانظر إلى الجيران».
٥٣ ـ «اللسان الرديء يكتسب لصاحبه غرامة».
٥٤ ـ «إن المرأة لا تشير بشيء البتة فيه صلاح».
٥٥ ـ «إن المرأة لا تعلم شيئاً إلا ما تريده».
٥٦ ـ «إن رأي المشايخ أفضل من رأي الشبان».
٥٧ ـ «إن المرأة تتملقك لتأخذ منك شيئاً».
٥٨ ـ «عند حسن الحال يجب ذكر الله وحده».
٥٩ ـ «إن المرأة مولاة من يتزوجها».
٦٠ ـ «اهرب من الرجل الفاسق في جميع عمرك».
٦١ ـ «إن الجوع والفقر يقطعان العشق».
٦٢ ـ «إن العشق مع الشبع لا مع الجوع».
٦٣ ـ «قَلَّ ما تجد الأمانة في النساء».
٦٤ ـ «إن في الأشرار شيئاً من اللذة».

٦٥ ـ «إذا لم تصدّق الأعداء لم تنلك مضرة».
٦٦ ـ «إن الله سميع لدعاء الحق».
٦٧ ـ «إن كانت لنا أموال صارت لنا أصدقاء».
٦٨ ـ «ليس عند الرجل العدو شيء من المنفعة».
٦٩ ـ «صَيِّر مذهبك مذهب الأحرار».
٧٠ ـ «إذا تزوجت فاطلب المرأة التي تعينك على الأمور».
٧١ ـ «إن الحياة اللذيذة لا تتهيأ للفاجر الشره».
٧٢ ـ «ما كان ينبغي أن تعيش المرأة لأسباب كثيرة».
٧٣ ـ «إذا أقبل الكبر جلب كل علة».
٧٤ ـ «إن سرعة الغضب في الناس شر عظيم على من يستعمله».
٧٥ ـ «الأب المحتمل المداري لولده أحمد ممن يتجنى عليه ويغضب».
٧٦ ـ «إن الاخلاق الرديّة تغيّر الطبيعة المحمودة».
٧٧ ـ «إن محبة الأموال شيء لذيذ».
٧٨ ـ «إما أن لا تتزوج بتةً أو تزوج فتصونها».
٧٩ ـ «إن الوطن محبوب عند الناس».
٨٠ ـ «إن اللذة المفرطة تورث مضرة».
٨١ ـ «إن النظر إلى حسن حال الرجل العادل لذيذ».
٨٢ ـ «إما أن لا تعمل شيئاً تخفيه وإذا عملت تفردت به».
٨٣ ـ «باللسان تُفْتَح الشرور».
٨٤ ـ «إما أن لا تلعب بالنرد أو تحتمل ما يأتي به البخت».
٨٥ ـ «إذا كنت ميتاً فلا تشمت بمن مات».
٨٦ ـ «إن الطبيعة كونت جميع الأشياء بإرادة الرب».
٨٧ ـ «نريد جميعاً الحياة الصالحة لكنا لا نقدر على ذلك».
٨٨ ـ «إن المادة هي كنز العمر».
٨٩ ـ «إن الشكر موهبة من الله للعبد».
٩٠ ـ «إن أردت أن تحيا حياة صالحة فلا تعمل أعمال الرداءة».
٩١ ـ «قدّم كرامة الله أولاً ثم كرامة الوالدين ثانياً».
٩٢ ـ «إن الله إذا أعان سهل جميع الأمور».
٩٣ ـ «أعظم القربان إلى الله حسن الإيمان».

٩٤ ـ «إن خلق المرأة الرديّة أردأ من أخلاق جميع السباع».
٩٥ ـ «ثلاثة أشياء رديّة: البحر والنار والمرأة السوء».
٩٦ ـ «من عاشر الأردياء صار رديّاً أيضاً».
٩٧ ـ «إن الأدب قنية للناس حسنة».
٩٨ ـ «إن الزمان يميز الأصدقاء كما تميز النار الذهب».
٩٩ ـ «إن الرغبة شر عظيم في الناس».
١٠٠ ـ «عاقب الشرير إن قدرت على ذلك».
١٠١ ـ «ترك الإساءة بالأصدقاء أحسن».
١٠٢ ـ «ليس شيء أشقى من العُجب».
١٠٣ ـ «إن السكوت خير من الكلام الرديّ».
١٠٤ ـ «إن الأرباح الردية تجلب الخسران».
١٠٥ ـ «إن عاقبة محبّي الزنا رديّة».
١٠٦ ـ «إن الصناعة للناس معاش واسع».
١٠٧ ـ «إن الأحزان تولد الأمراض».
١٠٨ ـ «إن الحياة الصالحة مع قلة الشيء خير من الحياة الرديّة مع كثرة الشيء».
١٠٩ ـ «إن الشكر بالكلام هو مكافأة الإحسان».
١١٠ ـ «كما أن الفرحة هي سلامة النفس، كذلك سلامة العمر عدم الحزن».
١١١ ـ «إن المرأة السوء حزن لازم أبداً».
١١٢ ـ «لا تصدّق كلامَ العدو وإن ظننت أنه ينصحك».
١١٣ ـ «العيش مع الأسد (أو السبع) أصلح من العيش مع امرأة سيئة الخلق».
١١٤ ـ «من أراد السعادة فينبغي أن يجتهد في طلبها».
١١٥ ـ «أحد الفضائل هو الهرب من الأشياء الرديّة».
١١٦ ـ «لا تهرب من صاحب لك قد وقع في بليّة».
١١٧ « إن السعادة هي تربية الوالد الحسن المذهب لولده » .
١١٨ « إن القول الجميل يذهب بالغضب » .
١١٩ « إذا كنت غنياً فاحرص أن تنفع المساكين » .
١٢٠ « إن في العمر الطويل تكون آفات كثيرة » .
١٢١ « لا تستشر امرأة في وقت من الأوقات » .

١٢٢ « لا تفتر على امرأة ولا تعظها » .
١٢٣ « إذا كنت شاباً فأطع المشايخ » . .
١٢٤ « إن جميع الأشياء تكون بالسنّة وبها تميز » .
١٢٥ « ينبغي للعاقل اتباع السنن في جميع الأشياء » .
١٢٦ « اقهر الغضب بالفكرة الحسنة » .
١٢٧ « إذا أنت تزوجت فاعلم أنك قد صرت مملوكاً عمرك » .
١٢٨ « إذا كنت غريباً فسر بسيرة سنن البلد » .
١٢٩ «إذا رأيت مسكيناً غريباً فلا تختدعه» .
١٣٠ « إذا رأيت مسكيناً غريباً فلا تختدعه » .
١٣٠ « إن الغربة صعبة لوجوه كثيرة » .
١٣١ « إن أحسنت إلى الغرباء فاعلم أنك تكافأ في بعض الأوقات » .
١٣٢ « اعن بصيانة الغرباء ولا تقصّر في ذلك » .
١٣٣ « كن صديقاً صالحاً للغرباء الصلحاء » .
١٣٤ « إذا أمكنك الزمان فلا تظلم غريباً البتة » .
١٣٥ « إن العفّة صالحة وهي للغرباء نافعة جداً » .
١٣٦ « إذا كنت غريباً تقلل من الفضول فإن ذلك خير لك» .
١٣٧ «إن من الناس مَن شأنهم الإحسان إلى الغرباء» .
١٣٨ «إن السكوت أصلح للغريب من الكلام» .
١٣٩ «إذا كنت غريباً فأكرم من يُضيفك» .
١٤٠ « أنصف الغرباء فلعلك تكون غريباً يوماً ما » .
١٤١ « من لم يتزوج من الناس لم يصبه بؤس» .
١٤٢ « لا يكون بؤس أشد من الفقر » .
١٤٣ « اهرب من اليمين وإن كنت تحلف صادقاً » .
١٤٤ « إن الغلام المحب للعلم يصير رجلاً عظيماً عالماً » .
١٤٥ « حيث النساء يتم كل شر » .
١٤٦ « ليس يحب أحد في دهرنا جارية ليس لها مال » .
١٤٧ « أمانة الرجل أكرم من القول » .
١٤٨ « كثير من هو صديق للطعام لا للمودة » .

١٤٩ « ينبغي للسعيد أن يحفظ وصايا الآباء » .
١٥٠ «كثير من شقي بسبب النساء».
١٥١ « كثير من له بخت ولا عقل له » .
١٥٢ « إن الكسل هو فساد العمر كله » .
١٥٣ « خلص نفسك من كل مذهب رديّ » .
١٥٤ « من صحَّ بدنه طاب عيشه » .
١٥٥ « إن المرأة كثيرة الدغل والدنس » .
١٥٦ « يسهل عليك المعاش إنْ اجتنبت النساء » .
١٥٧ « كن مشيراً بالخير لا بالشر » .
١٥٨ « خذ نفسك بمذهب الأحرار » .
١٥٩ « من كثرت عثراته كان غير حكيم » .
١٦٠ « إن الذي أصاب القول الحسن لقد كان رجلاً حكيماً » .
١٦١ « إن الحكمة أشرف من القنية بأضعاف كثيرة » .
١٦٢ « احرص أن تكون صداقتك أبداً مع السعداء » .
١٦٣ « نادم الأخيار لا الأشرار » .
١٦٤ « ينبغي أن تتعلم من الرجل الحكيم علماً حكيماً » .
١٦٥ « إن أركان البيت هم الأولاد الذكورة » .
١٦٦ « يجب على الإنسان الشريف أن يحتمل المصائب » .
١٦٧ « لا يكون للرجل الشقيّ صديق البتة » .
١٦٨ « إن عدم المال يعرض في كل مكان » .
١٦٩ « إن كثرة الفضول تذم في كل موضع » .
١٧٠ « إن الناس كلهم يلتذون بالنظر إلى الغنيّ » .
١٧١ « الأرض كلها موطن لمن يفعل فعلاً حسناً » .
١٧٢ « إن معرفة الإنسان نفسه نافعة له في كل شيء » .
١٧٣ « إن خزانة الفضيلة هي العفة » .
١٧٤ « من مدح رجلاً وذمه لم يكن رجلاً حكيماً » .
١٧٥ « إن الشكر يذهب سريعاً من جميع الناس » .
١٧٦ « إن الحياة بغير حزن لعمرٌ لذيذ » .

١٧٧ « إن كثرة الأعمال تجلب أحزاناً كثيرة » .
١٧٨ « يجب على ذوي السعادة منفعة الأصدقاء » .
١٧٩ « إن جميع الناس يشتهون الكرامة » .
١٨٠ « من نظر إلى من كان أخسَّ منه لم يغتم » .
١٨١ « لا تغلب اللذة على العاقل » .
١٨٢ « لا تكثر من مديح نفسك » .
١٨٣ « إن الصحة والعقل لأمران فاضلان في العمر » .
١٨٤ « إن النوم يشبه الموت ؛ والنوم أيضاً سبب صحة كل عمر » .
١٨٥ « إن المرأة الجميلة معجبة بنفسها » .
١٨٦ « إن المال يورث الشتم أو اللوم » .
١٨٧ « أذهِب عن مذهبك الأمور القبيحة » .
١٨٨ « ينبغي أن تفهم المرأة والصديق » .
١٨٩ « لا تطرح صديقك في بليّة إذا أنت غضبت » .
١٩٠ « إن النوم سلامة الجسد؛ والنوم أيضاً يكسر الجوع الشديد » .
١٩١ « إن الصديق إذا سعى لصديقه فإنه إنما يسعى لنفسه » .
١٩٢ « إن اتخاذ الأولاد ارتباط محنة عظيمة » .
١٩٣ « « إذا كان لك أصدقاء فاعلم أنّ لك كنوزاً » .
١٩٤ « إن الأشياء كلها تكون وتمرّ بالزمان » .
١٩٥ « إن المرأة في البيت مؤذية كأذى الشتاء » .
١٩٦ « إذا أحسن إليك في وقت حاجتك فكافىء عليه في الوقت الذي ينبغي» .
١٩٧ « اضبط لسانك وافهم ما تتكلم به » .
١٩٨ « إن الزمان يُفني كل شيء ويُنسي كل أمر » .
١٩٩ « إن اليد تغسل اليد والإصبع الإصبع » .
٢٠٠ « لا يخفى كذب الكاذب زماناً طويلاً » .
٢٠١ « عَوِّد نفسك الأمور الصالحة فإنه ليس بشيء أكرم من النفس » .
٢٠٢ « لا يكون للكذب عاقبة صالحة » .
٢٠٣ « إن العقل لجام عظيم لأنفس الناس » .
٢٠٤ « إن طبيب النفس المريضة هو الكلام الحسن الصالح » .

٢٠٥ « كل حكيم وكل رجل صالح يبغض الكذب » .
٢٠٦ « من عاش تماماً كثر غمه » .
٢٠٧ « إن المدح والذم أمران متضادان » .
٢٠٨ « إن التزويج غاية حدود الشقاء » .
٢٠٩ « ما أصلح ، للأحرار ، الأفعال الصالحة!» .
٢١٠ « ما ألذ المصائب عند من سلم منها ! » .
٢١١ « إن العقل مع الذهن الحسن لمغبوط » .
٢١٢ « إن الحياة الصالحة مع المذاهب الردية لا تتفق » .
٢١٣ « ما ألذ الجماع وأكثر أحزانه !» .

II

ونثبت في ما يلي مقطعات (الشهرستاني)، مرقومة ، من قبلنا ، من (١) إلى (٣٦) ، قد ذكرنا إلى جانب المقطعات المكرورة منها في (المنتخب) الرقم الذي وضعناه لها في المجموعة الأولى (I) . وقد قدّم لها الشهرستاني بقوله : « وأما مقطعات أشعاره فمنها : قال . . »[٢١] .

١ « ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية » (١)
٢ « إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب » (٢) .
٣ « ارفع من عمرك ما يحزنك » (٣).
٤ « إن أمور العالم تعلمك العلم ».
٥ « إن كنت ميتاً فلا تحقّر عداوة من لا يموت » .
٦ « كل ما يُختار في وقته يُفرح به».
٧ « إن الزمان يبين الحق ويميزه » .
٨ « أذكر نفسك أبداً أنك إنسان » .
٩ « إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك » (١١)
١٠ « إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها » (١٧) .
١١ « اطلب رضى كل أحد لا رضى نفسك فقط » .
١٢ « إن الضحك في غير وقته هو ابن عم البكاء » (٤٠) .

(٢١) الشهرستاني : الملل والنحل (طبعة محمد سيد كيلاني) ، جـ ٢ ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

١٣ « إن الأرض تلد كل شيء ثم تسترده » .
١٤ « إن الرأي من الجبان جبان » .
١٥ « انتقم من الأعداء نقمةً لا تضرك » .
١٦ « كن حسن الجرأة ولا تكون متهوراً » .
١٧ « إن كنت ميتاً فلا تذهب مذهب من لا يموت» .
١٨ « إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملاً يوجب الموت» .
١٩ « إن الطبيعة كونت الأشياء بارادة الرب تعالى » (٨٦) .
٢٠ « من لا يفعل شيئاً من الشر فهو إلهيّ» .
٢١ « آمن بالله فإنه يوفقك في أمورك » .
٢٢ « « إن مساعدة الأشرار على أفعالهم كفر بالله » .
٢٣ « إن المغلوب من قاتل الله والبخت » .
٢٤ « اعرف الله واعقل الأمور الانسانية » .
٢٥ « إذا أراد الله خلاصك عبرت البحر على البارية » .
٢٦ « إن العقل الذي يناطق الله لشريف » .
٢٧ « إن قوام السنّة بالرئيس » .
٢٨ « إن لفيف الناس ـ وإن كانت لهم قوة ـ فليس لهم عقل » .
٢٩ « إن السُنّة توجب كرامة الوالدين مثل كرامة الإله » .
٣٠ « رأيي أن والديك آلهة لك » .
٣١ « إن الأب هو من ربّى لا من ولد » .
٣٢ « إن الكلام في غير وقته يفسد العمر كله » .
٣٣ « إذا حضر البخت تمت الأمور » .
٣٤ « إن سنن الطبيعة لا تتعلم »[٢٢] .
٣٥ « إن اليد تغسل اليد ، والإصبع الإصبع » (١٩٩) .
٣٦ « ليكن فرحك بما تدخره لنفسك دون ما تدخره لغيرك » .

* * *

بيِّنٌ إذن أن المختارات التي يثبتها الشهرستاني تتكامل وتلك التي مال إلى إثباتها

---

(٢) في طبعات (الملل والنحل) جميعاً : لا تتعلم ، ولعلها : لا تتثلم .

صاحب (المنتخب) . وربما كان مما يدعو إلى التساؤل ملاحظة إهمال الشهرستاني لكل المقطعات (السجستانية) التي تنحو نحو الأهاجي والهزل بحيث لم يختر إلا المقطعات التي تكشف عن «حكمة» ورزانة وعلم وخبرة مفيدة ونصيحة أخلاقية . ونحن في الواقع نستطيع أن نضع كل مقطعة من مقطعات الشهرستاني في مكانها الملائم ـ على وجه التقريب ـ من مجموعة صاحب (المنتخب) . غير أن هذا ليس أمراً ضرورياً الآن إذ يكفي في الوقت الحاضر أن نلاحظ أنه ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن أنْ ليس ثمة على الإطلاق وحدة في مضمون هذه القصيدة . إن قول السجستاني ، بصدد هذه الأشعار الإيامبية ، إن ترتيبها هو « على ترتيب حروف اليونانيين » يعني من غير شك ضرباً من الالتزام بـ « شكل » معين ، ونحن إذا ما بدا لنا أحياناً أثناء قراءة هذه المقطعات أن ثمة طفرات وانتقالات مفاجئة من مقطّعة إلى أخرى ـ يمكن أن يستشف منها غياب الوحدة في القصيدة أو في الأشعار ـ فذلك راجع إلى أن هذه المقطعات مجتزأة اجتزاءً قد وضعت على سبيل التخيّر أو الاختيار إذ لا شك أن ثمة مقطعات ساقطة من هاتين المجموعتين اللتين بين أيدينا الآن . ومع ذلك فمن الواضح تماماً أن وحدة المضمون ليست غائبة عن هذه المقطعات ، فالمقطعة رقم (١) من كلتا المجموعتين يمكن في الواقع أن تلخص الموضوع العام الذي تدور حوله كل الأشعار ، نعني « الأمور الإنسانية » أو ، إن صح القول ، « أشياء الحياة » . وما هذه الموضوعات التي تتكرر في الأشعار ـ من أمثال الأدب والحزن والمعاش والعقل والمصائب والانتقام من الأشرار والسعادة والغضب والحرية والغنى والعمر والعدل والموت والمرأة والزواج والعشق والكِبَر والشيخوخة والوطن والغربة والحياة الصالحة والخيرورة والشرارة والشكر والعجب والسكوت والسنن والصداقة والأمانة والمشورة وإرادة الرب ومعرفة الله والإنسان الخ . . ـ إلا التجليات أو التشخيصات الواقعية لوجود الإنسان في العالم وللطريق الذي ينبغي أن يسلكه هذا الإنسان ـ وقد عرف نفسه وحدد علاقته بالآخرين وبالرب ـ حتى يصل إلى بر السعادة والحياة الصالحة الخيّرة . وينبغي ألا نفترض ـ في موضوعات من هذا الجنس ـ تسلسلاً عقلياً أو منطقياً كذاك الذي نشهده في الأعمال الملحمية التي تعتمد على الحدث وتسلسل الوقائع وترابطها . إن الشاعر في الوزن الأيامبي ـ الذي يقابل أرسطو بينه وبين الوزن الملحمي ـ يلجأ على وجه التحديد إلى التعبير القصير الذي يستخدم في الموضوعات الانتقادية أو كما يقول أرسطو «في التراشق بالشتائم» . غير أنه لا يقف عند النقد الهزلي اللاذع ، إذ تذكر في النوع الإيامبي ، كما يقول ابن سينا ، « المشهورات والأمثال المتعارفة في كل فن .

وكـان مشتركـاً للجدال وذكـر الحـروب والحث والغضب والضجـر »[٢٣] . وهـذا هـو المضمون عينه الذي حدده لهذا النوع الشعري ، قبل ابن سينا ، الفارابي حيث يقول : « وأما إيامبو فهو نوع من الشعر له وزن معلوم تذكر فيه الأقاويل المشهورة سواء كـانت تلك من الخيرات ، أو الشرور ، بعد أن كانت مشهورة ـ مثل الأمثال المضروبة . وكان يستعمل هذا النوع من الشعر في الجدال والحروب وعند الغضب والضجر»[٢٤] .

ومن الجليّ أن مقطعات هوميروس هذه التي بين أيدينا تدور حول موضوعات النوع الإيامبي ، نعني الأقاويل المشهورة التي تضرب مثلاً وتعبر عن كلمة تتصل بالخير أو بالشر من ناحية ، والأقاويل الجدالية الغاضبة أو الضَجْرَى الهازلة من ناحيـة أخرى . فنحن نستطيع بالفعل أن نقسم هذه المقطعات ، من حيث مضمونها ، إلى قسمين أساسيين : أحدهما جاد يعبر عن حكمة الخير والشر وعن الأمثال التي تعبر عن خبرة عميقة وفذة في الحياة وفي معرفـة الأمور الإلهيـة والإنسانيـة ، وثانيهـما هازل نـاقد سـاخر ينصبُّ عـلى موضوعات محددة كالمرأة والزواج اللذين يحظيـان بأكبـر نصيب من النقد والسخـرية . والواقع أن هاتين الواقعتين المتصلتين بشكل القصيدة وبمضمونها هما اللتان يمكن أن تبعثا لأول وهلة على الظن بأن هذه المقطعات الشعرية قد تمثل في النهاية جزءاً كبيراً جداً من قصيدة هوميروس المفقودة (مرغيتس) . فمن حيث الشكل تتفق ملاحظة أرسطو حول الوزن الإيامبي لقصيدة هوميروس وشهادة السجستاني المقرة بنفس الأمـر . ومن حيث المضمون يتفق ما جاء في هذه المقـطعات مـع ما ذكـر عن (مرغيتس) من أنـه (أحمق أصيل) يعرف من أمور الحياة والعالم والحكمة أشياء كثيرة لكنه يسخر أيضـاً من أشياء أخرى كثيرة ، أو كما قال عنه أفلاطون : « كان يعلم أموراً كثيرة لكنه كان يعلمها جميعاً بطريقة سيئة »[٢٥] . والظاهر بحسب شهادة النحوي اللاتيني أتيليوس فورتوناسيانوس أن (مرغيتس) هذا كان شيخاً « خادماً لربات الشعر ولأبولون» أتى إلى كولوفون وهو يحمل بين يديه قيثارة ينشد بهـا أناشيـد إلهية سجلتهـا قصيدة (مـرغيتس) التي ينسبها أرسطو لهوميـروس . لكن هذه الإيحـاءات لا تمنحنا ، في غيـاب الأصل اليـوناني لهـذه القصيدة ، الحق في أن نزعم بأن هذه المقطعات تمثل فعلاً قصيدة هوميـروس المذكـورة فضلاً عن أن يكون لها أصل في أعمال هوميروس الأخرى : (الإلياذة) و(الأوذيسية)

---

(٢٣) ابن سينا : فن الشعر من كتاب (الشفاء) ، ص ١٦٦ من طبعة الدكتور بدوي لكتاب (الشعر) لأرسطو .

(٢٤) الفارابي : رسالة في قوانين صناعة الشعراء ، ص ١٥٤ من طبعة الدكتور بدوي لكتاب (الشعر) .

(٢٥) PLATON, Second Alcibiade, 147 b.

و(الأناشيد) . فعلى الباحثين عن الأصول الحقيقية لهذه المقطعات ألا يلتفتوا إلى هذه الأعمال المعروفة، وأن يقفوا عند أبحاث Jorg Kraemer و Manfred Ullmann اللذين يتبيّنان فيها أثراً من مجموعة (Monostícha of Pseudo — Menander)[٢٦] . كما أن علينا ألّا نغفل أمراً وهو أن « الكلمة » التي يستقيها السجستاني من هوميروس ويذكرها كل من صاحب (المنتخب) وصاحب (الملل) على حد سواء ، في صدد التعريف بهذا الشاعر الحكيم ، نعني قول هوميروس : « لا خير في كثرة الرؤساء »، مأخوذة من (الإلياذة) نفسها[٢٧] . غير أن هذه الكلمة لا ترد على الإطلاق في مقطعات اصطفن ، والأرجح أنها جاءت إلى السجستاني بطريق كتاب(السياسة) لأرسطو[٢٨] ، وليس بطريق (الإلياذة) .

وهناك نقطة أخرى ـ من الجانب العربي ـ يجدر بنا التأكيد عليها بصدد هذه المقطعات ، وهي أن الشهرستاني قد استبعد من مختاراته كل المقطعات الساخرة الهزلية أو الناقدة ، ولم يبق إلا على المقطعات « الحِكْمية المثلية » . وهذا أمر يمكن أن يفسر بعدم تذوق الشهرستاني نفسه لهذا النوع الفني من الشعر الهزلي الساخر ، أو أن استبعاده لهذه المقطعات يمكن أن يكون راجعاً إلى عدم رغبته في نشر وإذاعة نصوص معادية عداءً صريحاً للمرأة والزواج باعتبار أنهما الدعامة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي الذي حثت النصوص الدينية على احترامه وتقديره وبنائه على أساس مفهوم مقدس وضروري

---

(٢٦) بعد قراءته لبحثنا : « Les conditions socio—culturelles de la philosophie islamique ». ـ وهو بحث استخدمنا فيه هذه المقطعات الشعرية في سياق مختلف عن سياق بحثنا الحالي ولأغراض تتصل بدلالتها الثقافية ـ أبى الأستاذ F. Rosenthal إلا أن يغمرنا ، على بعد الشقة ، بأريحيته العلمية التي لا تعرف حدوداً وأدبه الجم الذي لا يعدله أدب ، فسارع إلى تنبيهنا إلى البحث الذي كرّسه Jorg KRAEMER لـ (هوميروس في العربية) في حولية :

(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 106, 1956, 302 — 316)

وكذلك لبحث Manfred ULLMANN الذي يحمل عنوان :

(Die arabische Uberlieferung der sogenannten Menandersentenzen, Wiesbaden 1961, in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 34, 1)

وكلا الباحثين يرد هذه المقطعات الشعرية الهوميرية إلى مجموعة الشاعر الأثيني الهازل ميناندُرس (٣٤٢ ـ ٢٩٢ ق. م) أو ميناندرس المزعوم : (Les sentences monostiques) . وقد زاد هذا من تحفظنا بإزاء الأثر المحتمل لقصيدة مرغيتس فيها . أما الأستاذ (روزنتال) فقد سدّ ثغرة خطيرة في مصادرنا حول الموضوع فوجب علينا ـ لهذا ولأياديه الكثيرة على العلوم الإسلامية ـ أن نسدي إليه أصدق آيات الشكر والامتنان .

(٢٧) هوميروس : الإلياذة ، النشيد الثاني: ٢٠٥ .

(٢٨) أرسطو : السياسة ، الكتاب السادس ، الباب الرابع : ٥ .

للمؤسسة (المنزلية) . غير أنه ينبغي أن يكون منا على بـال أننا هنـا بعيدون عن عصر الشهـرستـاني وقـريبـون بـل معـاصـرون للجـاحظ (المتـوفّى عـام ٢٥٥ هـ) صـاحب (البخلاء)وبصورة أخص صاحب كتاب (التـربيع والتـدوير) ، الـذي يمهر في رسم الصور والشخصيات الهزلية ويبرع براعة لا مثيل لها في نقد الأشيـاء والناس والعـادات فضلاً عن أنه يدافع بحرارة عن الضحك والمزاح ـ الذي هو « شعبة من شعب السهولة وفرع من فروع الطلاقة » ـ في وجه فريق التقليديين المتشـددين الذين ينفـرون من هذا الفن الأدبي ، ويقـرر أن الرسـول قد أتى « بـالحنيفية السمحـة » ولم يأت « بـالانقباض والقسوة »[٢٩] . فليس ثمة شك في أن هذه المقطعات التي نقلها اصطفن كان من شأنها أن تلقى تقبلاً ورواجاً أكثر بكثير من أية نصوص « مشبـوهة » كـان يمكن أن تؤخذ من (الإلياذة) أو (الأوذيسية) . ثم إن اختيار هذه المقطعات كان يتسق اتساقاً أفضل وميلَ العرب إلى الحكم و« الكلمات » القصيرة التي يمكن أن تذهب « مثلاً سائراً » .

ولكن كيف أمكن أن يصـل إلى العرب شعـر يونـاني ، هوميـري أو منحـول عـلى هوميروس ؟ ومتى تمّ ذلك على وجه التحديد ؟

إن الحقيقة الأولى التي ينبغي أن نقررها هي أن مترجم هذه الأشعار هو اصطفن بن باسيل كما السجستاني نفسه . ولقد أُهمل هذا المترجم الممتاز من قبل المؤرخين إهمالاً يكاد يكون تاماً ، ولم تجر الإشـارة إليه بـاعتباره نـاقلاً لهـذا الكتاب أو ذاك من كتب الـطب اليونانية ، وخاصة تلك التي ترجع إلى أبقراط وجالينوس . واقتصر ابن أبي أصيبعة على القـول إنـه « كـان يقـارب حنـين بن اسحق في النقـل ، إلا أن عبـارة حنـين أفصـح وأحلى »[٣٠] . غير أننا نعلم حقَّ العلم ـ وهذه حقيقة تاريخية ثانية مهمة ـ أن اصـطفن كان يعمل مع حنين بن اسحق . فابن جلجل (المتوفى سنة ٣٧٧ هـ) يذكر أن الخليفة المتوكل قد « وضع له [أي لحنين وهو في (بيت الحكمة)] كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا ، كاصـطفن بن باسيـل وحبيش وموسى بن أبي خالد الترجمان ويحيى بن هارون »[٣١] . ومعاصـره ابن النديم يـذكر عـدة مؤلفات من « نقل اصطفن بن باسيل وإصلاح حنين »[٣٢] . ويكرر القفطي ما ذكره ابن جلجل إذ

(٢٩) الجاحظ : كتاب التربيع والتدوير ، طبعة شارل بلا (دمشق ١٩٥٥) ، ص ٦٩ .

(٣٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء . . ، ص ٢٨١ (طبعة بيروت) .

(٣١) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، ص ٦٩ .

(٣٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٩٠ (طبعة فلوجل) .

يقول ، بصدد حنين ، إنه « اختير للترجمة وائتمن عليها . وكان المتخيّر له (المتوكل على الله) ؛ وجعل له كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا كاصطفن بن باسيل وموسى بن خالد الترجماني ويحيى بن هارون »[٣٣] . ويستأنف ابن أبي أصيبعة نفس ما قاله سليمان بن حسان ، أي ابن جلجل ، دون أي تعديل[٣٤] . فينبغي إذن أن نجعل اصطفن معاصراً لحنين بن اسحق الذي تمتد أيامه من حدود عام ١٩٠ للهجرة إلى عام ٢٦٠ للهجرة[٣٥] . ثم ينبغي علينا أيضاً أن نفترض بقدر كبير من الرجحان أن عمل حنين واصطفن المشترك قد بدأ ، على أقل تقدير ، منذ خلافة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ) إن لم يكن ذلك قد تم قبل مطلع هذه الخلافة بسنوات . وهذا كله يسمح لنا بالقول إن مقطعات اصطفن قد ترجمت في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري ، أي بعد سنوات عدة تلت ظهور حنين في أوساط بغداد العلمية بعد غيبة دامت عدة سنوات ، وهي غيبة ذات دلالة خاصة ويمكن أن تكون ذات أثر حاسم في نقل الشعر اليوناني إلى اللغة العربية . وتفصيل القول في ذلك ، بحسب ما أثبته القفطي وابن أبي أصيبعة ـ وهما من أبناء القرن السابع الهجري ،لكنهما ينقلان مباشرة عن نصوص وشهادات قديمة ترجع في الغالب إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين ـ أن يوسف بن إبراهيم[٣٦] ـ وهو معاصر لحنين بن اسحق نفسه ، ينقل ابن أبي أصيبعة عن كتاب له نصوصاً كثيرة ـ قد ذكر أن حنيناً الفتى قد مال في صباه إلى صناعة الطب ولم يكن في بغداد آنذاك ، أي في أوائل القرن الثالث الهجري ، مجلس للطب كذاك الذي كان لـ

(٣٣) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ١٧١ .

(٣٤) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء . . ، ص ٢٦٢ .

(٣٥) يجمع مؤلفو التراجم على أن حنيناً توفي عام ٢٦٠ للهجرة ؛ عدا ابن أبي أصيبعة الذي يزعم أنه توفي عام ٢٦٤ للهجرة . وينفرد ابن أبي أصيبعة أيضاً بالقول إنه عمّر سبعين عاماً ، فيكون عام مولده إذن هو ١٩٠ للهجرة ، وبحسب تأريخ ابن أبي أصيبعة يكون هو عام ١٩٤ للهجرة . وقد ردد معظم الباحثين المحدثين هذا التاريخ الأخير لولادته ، إلا أن (ج . سترهماير) ذكر أن مولده كان في الحيرة ، في عام ١٩٢ للهجرة ، دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الانجليزية ، لندن ـ ليدن ١٩٧١) ، المجلد ٣ ، ص ٥٧٨ .

(٣٦) كان يوسف بن إبراهيم (أبو الحسن الملقب بابن الداية) أحد كتّاب بغداد ومولى لإبراهيم بن المهدي الذي توفي عام ٢٢٤ للهجرة . وقد رحل في عام ٢٢٥ للهجرة إلى دمشق ومنها إلى مصر . وله كتاب هو (أخبار الأطباء) ينقل عنه ابن أبي أصيبعة نصوصاً كثيرة . وقد ذكر ابن خلّكان هذا الكتاب وهو بصدد التعريف بحنين (وفيات الأعيان ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، المجلد الثاني ، ترجمة ٢٠٩ ، ص ٢١٧) . ويمكن اعتبار أخبار هذا الكتاب المتصلة بـ (حنين) أوثق من المصادر الأخرى المعروفة لدينا ، وذلك لأن صاحبه قد عاصر حنيناً واتصل به شخصياً . وأخباره التي تتصل بـ (البغداديين) تقف عند عام ٢٢٥ للهجرة ، وهو العام الذي غادر فيه بغداد كما يبدو من نصه الذي يورده ابن أبي أصيبعة (عيون . . ، ص ١٧٥) .

(يوحنا بن ماسويه) ، فقصده حنين وراح يقرأ على صاحبه الطب . ويبدو أن حنيناً كان « إذ ذاك صاحب سؤال » وهو أمر يصعب على يوحنا . « وكان يباعده من قلبه أن حنيناً كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة ـ وأهل جنديي سابور خاصة ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار . فسأله حنين في بعض الأيام عن بعض ما كان يقرأ عليه مسألة مستفهم لما يقرأ . فحرد يوحنا وقال : (ما لأهل الحيرة ولتعلم صناعة الطب ! صر إلى فلان قرابتك حتى يهب لك خمسين درهماً تشتري منها قفافاً صغاراً بدرهم ، وزرنيخاً بثلاثة دراهم ، واشتر بالباقي قلوساً كوفية وقادسية ، وزرنيخ القادسية في تلك القفاف ، واقعد على الطريق وصح : (القلوس الجياد للصدقة والنفقة) ؛ وبع القلوس ، فإنه أعود عليك من هذه الصناعة) . ثم أمر به فأُخرج من داره » .

ويتابع يوسف بن إبراهيم الحكاية قائلاً :

« وكان للرشيد جارية رومية يقال لها (خرشى) ، وكانت ذات قدر عنده ، محلها منه محل الخوازن . وكانت لها أخت أو بنت أخت وربما أتت الرشيد بالكسوة أو بالشيء مما (خرشى) خازنة عليه . فافتقدها الرشيد في بعض الأوقات ، وسأل (خرشى) عنها فأعلمته أنها زوّجتها من قرابة لها ، فغضب من ذلك وقال : كيف أقدمتِ على تزويج قرابة لك ـ أصل ابتياعك إياها من مالي فهي مال من مالي ـ بغير إذني؟ وأمر (سلّاماً الأبرش) بتعرف أمر من تزوجها وبتأديبه . فتعرف (سلّام) الخبر حتى وقع على الزوج فلم يكلمه حين ظفر به حتى خصاه، فبلي بالخصاء بعد أن علقت الجارية منه. وولدت الجارية عند مخرج الرشيد إلى طوس.

وكانت وفاة الرشيد بعد ذلك . فتبنت (خرشى) ذلك الغلام وأدّبته بآداب الروم وقراءة كتبهم ، فتعلم اللسان اليوناني علماً كانت له فيه رياسة . وهو اسحق المعروف بابن الخصيّ . فكنا نجتمع في مجالس أهل الأدب كثيراً فوجب لذلك حقه وذمامه » .

ويستأنف يوسف القول حاكياً :

واعتل اسحق بن الخصيّ علةً فأتيته عائداً . فإني لفي منزله إذ بصرت بإنسان له شعرة قد جللته وقد ستر وجهه عني ببعضها ، وهو يتردد وينشد شعراً بالرومية لأوميروس رئيس شعراء الروم . فشبهت نغمته بنغمة حنين . وكان العهد بحنين قبل ذلك الوقت بأكثر من سنتين . فقلت لاسحق بن الخصيّ : هذا حنين ! فأنكر ذلك إنكاراً يشبه

الإقرار . فهتفت بحنين فاستجاب لي وقال : « ذكر [يوحنا] ابن الفاعلة أنه كان من المحال أن يتعلم الطب عباديّ ؛ فأنا بريء من دين النصرانية إن رضيتُ أن أتعلم الطب حتى أحكم اللسان اليوناني (إحكاماً لا يكون في دهري من يحكمه إحكامي) . وما اطلع عليّ غير أخي هذا [يعني اسحق بن الخصيّ] . ولو علمت أنك تفهمني لاستترت عنك ؛ لكني عملت على أن حيلتي قد تغيرت في عينك . وأنا أسألك أن تستر أمري » .

ويقف يوسف بن إبراهيم ليستأنف القول :

« فبقيت أكثر من ثلاث سنين وإني لأظنها أربعاً لم أره . ثم إني دخلت يوماً على جبرئيل بن بختيشوع ـ وقد انحدر من معسكر المأمون ـ قبل وفاته بمدة يسيرة ، فوجدت عنده حنيناً ، وقد ترجم له أقساماً قسمها بعض الروم في كتاب من كتب جالينوس في التشريح ، وهو يخاطبه بالتبجيل ويقول له : (يا ربن حنين) ـ وتفسير ربن : المعلم . فأعظمت ما رأيت . وتبين ذلك جبرئيل فيّ فقال لي : (لا تستكثرن ما ترى من تبجيلي هذا الفتى ؛ فوالله لئن مدَّ الله في العمر ليفضحن سرجس ـ وسرجس هذا الذي ذكره جبرئيل هو الرأس عيني، وهو أول من نقل شيئاً من علوم الروم إلى اللسان السرياني ـ وليفضحنَّ غيره من المترجمين) .

« وخرج من عنده حنين . وأقمت طويلاً . ثم خرجت فوجدت حنيناً ببابه ينتظر خروجي . فسلّم عليّ وقال لي : (قد كنت سألتك ستر خبري ، والآن فأنا أسأل إظهاره وإظهار ما سمعت من أبي عيسى وقوله فيّ) ، فقلت له : (أنا مسوّدٌ وجه يوحنا بما سمعت من مدح أبي عيسى لك) . فأخرج من كمه نسخة ما كان دفعه إلى جبرئيل وقال لي : (تمام سواد وجه يوحنا يكون بدفعك إليه هذه النسخة وسترك عنه علم من نقلها . فإذا رأيته قد اشتد عجبه بها أعلمه أنها من إخراجي) . ففعلت ذلك من يومي ، وقبل انتهائي إلى منزلي . فلما قرأ يوحنا تلك الفصول ـ وهي التي تسميها اليونانيون الفاعلات ـ كثر تعجبه وقال : (أترى المسيح أوحى في دهرنا إلى أحد !) فقلت له في جواب قوله : (ما أوحى في هذا الدهر ولا في غيره إلى أحد ، ولا كان المسيح إلا أحد من يوحى إليه) . فقال لي : دعني من هذا القول ! ليس هذا الإخراج إلا إخراج مؤيد بروح القدس) . فقلت له : (هذا إخراج حنين بن اسحق الذي طردته من منزلك وأمرته أن يشتري قلوساً). فحلف بأن ما قلت له محال . ثم صدّق القول بعد ذلك

وأفضل عليه أفضالاً كثيراً وأحسن إليه . ولم يزل مبجلاً حتى فارقت العراق في سنة خمس وعشرين ومائتين »[٣٧] .

إن هذا النص ـ الذي حرصنا على إيراده كاملاً ـ يشتمل على ثلاث وقائع هامة تتصل ببحثنا الراهن . الواقعة الأولى : اتصال حنين بن اسحق بابن الخصيّ الذي كان مؤدّباً بآداب الروم وله إلف بكتبهم ؛ الثانية : إنشاد حنين لشعر هوميري باليونانية ؛ الثالثة : غيبتا حنين ، تلك السابقة على إنشاده لشعر هوميروس والتي يحددها معاصره يوسف بن إبراهيم « بأكثر من سنتين » ، وتلك اللاحقة لاتصاله بهذا الأخير والتي بقي فيها « مستوراً » ثلاث سنين أو أربعاً ، انتهت باجتماعه به ثانية في منزل جبرئيل بن بختيشوع قبل وفاة هذا بمدة يسيرة . والواقع أنْ ليس ثمة ما يبرر على الإطلاق أيّ شك يمكن أن تعرّض له هذه الوقائع ، فهي وقائع بسيطة فضلاً عن أن راويها مباشر ومعاصر لحنين نفسه . والذي يمكن أن يثير الانتباه في هذه الرواية أن صاحبها يوسف بن إبراهيم لا يذكر على الإطلاق أن حنيناً قد رحل عن بغداد إلى أرض بعيدة كأرض الروم مثلاً لتعلم اليونانية ، أو لغير ذلك، فهو قد « استتر » فحسب أكثر من سنتين ، وهو يسأل (يوسف) أن « يستر أمره » ، كي يختفي من جديد ثلاث سنين أو أربعاً ، عاقداً العزم فيما يبدو على إحكام اليونانية إحكاماً لا مثيل له . لا بل إنه ليربط بين بقائه على النصرانية وبين تحقيق غرض هذا « التحدي » الذي شهده طوال كل هذه السنين في وجه ابن ماسويه الذي يبدو هنا وكأنه أحد كبار « محتكري » العلم في السنوات الأولى من القرن الثالث الهجري . غير أن عدداً من المؤرخين يؤكد أن حنيناً قد رحل إلى بلاد الروم . فابن النديم ، بعد أن يشير إلى أن حنيناً كان فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية ، يؤكد بأنه « دار البلاد في جمع الكتب القديمة ودخل بلد الروم ؛ وأكثر نقوله لبني موسى . . »[٣٨] . ومعاصره ابن جلجل يقول إنه « تعلّم لسان اليونانية باسكندرية »[٣٩] . والقفطي يذكر أنه خدم بالطب المتوكل ؛ وكان يلبس الزنّار ؛ وتعلم لسان اليونانية بأصله »[٤٠] . ويضيف بأنه « دخل إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة ، وتوصل في تحصيلها غاية إمكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك

---

(٣٧) ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩ ؛ القفطي : تاريخ . . ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .
(٣٨) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٩٤ .
(٣٩) ابن جلجل : طبقات الأطباء ، ص ٦٩ .
(٤٠) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ١٧١ .

الجهات »[٤١] . وابن أبي أصيبعة يكتب ما نصّه : « وقال حنين بن اسحق إنه سافر إلى بلاد كثيرة ووصل إلى أقصى بلاد الروم لطلب الكتب التي قصد نقلها »[٤٢] . لكن (ريتشارد فالتسر) يشكك في أن يكون حنين قد سافر فعلاً إلى بلاد الروم ويرى أن الذهاب إلى أنه كان على حنين أن يرحل إلى بيزنطة لتعلم اليونانية أمر قليل الاحتمال ، فقد كان في استطاعته أن يحصّل تمكنه المدهش من الأسلوب العلمي اليوناني في موطنه نفسه ، إذ أن (دار الروم) التي تحيط بـ (بيعة النصارى) في بغداد كانت تشكل وسطاً ثقافياً يونانياً امتد النشاط فيه حتى عصر ابن النديم ، وقد كان في استطاعة حنين أن يتعلم اللغة اليونانية فيه[٤٣] . وهذا ، بصورة قبلية ، حق . ولربما أمكن أيضاً القول إن ابن الخصيّ كان هو الأستاذ الذي تعلم حنين اليونانية على يديه . ولكن من ذا الذي زعم ـ بغير منازعة ـ أن حنيناً قد رحل إلى بلاد الروم لتعلم اليونانية فحسب ؟ إن ابن النديم يربط بين « دخوله » بلد الروم وبين دورانه في « البلاد في جمع الكتب القديمة » . والقفطي يقول صراحة إنه « دخل إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة » ، وإنه « أحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات » ، مما يدل على أنه كان قد تعلمها من قبل . أما رواية ابن أبي أصيبعة المنقولة عن قول لحنين نفسه فتؤكد هي أيضاً بأنه قد « وصل إلى أقصى بلاد الروم لطلب الكتب التي قصد نقلها » . فكل الروايات تؤكد إذن أن الرحلة كانت بقصد جمع الكتب اليونانية القديمة لا بقصد تعلم اللغة اليونانية نفسها التي لا بد أنه كان قد تعلمها في بغداد مفيداً على الأرجح من (دار الروم) ومن صحبته لهذا المؤدب « بالآداب اليونانية » ، اسحق بن الخصيّ . أما بلاد الروم نفسها فقد أفاد منها هنا في « إحكام » اللغة اليونانية فحسب . والحق أن ما يمكن الشك فيه فعلاً ـ مع احتمال أن يكون هذا الشك غير حاسم تماماً ـ هو أن يكون حنين قد « تعلم لسان اليونانية بأصله » أو ، بتحديد أكبر ، « باسكندرية » . ومع ذلك فإن أمراً كهذا يمكن أن يكون ممكناً وذلك إذا ما قبلنا الرواية التي تذكر أن حنيناً «سافر إلى بلاد كثيرة ووصل إلى أقصى بلاد الروم » ، شريطة أن يكون المقصود من « التعلم » هنا « الإحكام » الناتج عن إقامة ، لا « التعلم » ابتداء. ولنا أن نتساءل أيضاً ، بصدد سفر حنين إلى بلاد الروم ، فنقول : ما الذي يمنع حنيناً أو غيره من الرحيل إلى « الأصول » ـ نعني أرض

---

(٤١) المصدر السابق نفسه ، ص١٣٧ .

(٤٢) ابن أبي أصيبعة ، عيون . . ، ص ٢٦٠ .

(٤٣) ريتشارد فالتسر R. WLZER, Greek into Arabic, P. 118.

العلم الإغريقي نفسها ـ في طلب إحكام اللغة اليونانية وجمع كتب العلم اليونانيـة على حدٍّ سواء؟ ألم تكن قضية الحصول على الكتب القديمة حافزاً قوياً جداً من شأنه أن يدفع إلى الرحيل في طلبها، في أوائل هذا القرن الثالث المتعطش للعلوم «المحدثة» أو « الدخيلة » ، علوم الأوائل ؟ ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن حنيناً قد كان فتى طُلعة ترك طرد يوحنا بن ماسويه له من مجلسه جرحاً عميقاً في نفسه وأسى ثابتاً وتحدياً لا يقف دونه حاجز. ومن المؤكد أن اتصاله ببني المنجم كان ذا دلالة خاصة وخطيرة في فترة كان فيها أهل بغداد في ظل المأمون يتحدثون بأمر الكتب القديمة المحفوظة ببلد الروم ، وكـان بنو المنجم بـالذات أحـرص الناس عـلى تحصيل هـذه الكتب واقتنـائهـا . ومن المشهورات التي لهجت بها الألسنة طويـلاً قصة « لقـاء المأمـون وأرسطو » في منـام هذا الخليفة المستنير وما تبع ذلك من مراسلات المأمون في طلب الكتب القديمة ، ألمع إليهـا ابن النديم حيث يقول : « . . فإن المأمون كان بينـه وبين ملك الـروم مراسـلات . . فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم . فأجاب إلى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق ، و(سلماً) صاحب (بيت الحكمة) ، وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا. فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل. وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم»(٤٤). ويبدو أن ما ينقله ابن جلجل عن مقدمة يوحنا بن البطريق لترجمته لكتاب (السياسـة في تدبـير الريـاسة) يمثـل أحد نشـاطات ابن البـطريق خلال هـذه الرحلة ، أو خلال رحلة علمية أخرى في طلب الكتب بتكليف من المأمون . لقد كتب ابن جلجل ما نصه(٤٥) : « وترجم [أي يوحنا بن البطريق] كثيراً من كتب الأوائل . وهو ترجم كتاب أرسطوطاليس إلى الاسكندر المعروف بـ (سر الأسرار) ، وهـو كتاب (السياسة في تدبير الرياسة) . ذكر يوحنا أنه مشى في طلبه وقصد الهياكل في البحث عنه حتى وصل إلى هيكل عبد الشمس الذي كان بناه هرمس الأكبر لنفسه يمجد الله تعـالى فيه . قال : فظفرت فيه براهبٍ متنـاسك ، ذي علم بـارع وفهم ثاقب ، فتلطفت بـه وأعملت الحيلة عليه حتى أباح لي مصاحف الهيكل المـودعة فيـه . فوجـد لي في جملتها المطلوب الذي أمرني أمير المؤمنين لطلبه مكتوباً بالذهب . فرجعت إلى الحضرة المنصورة ظافراً بالمراد »(٤٦) .

(٤٤) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٣ .

(٤٥) ابن جلجل : طبقات الأطباء ، ص ٦٧ .

(٤٦) لهذه الواقعة التاريخية في نظرنا دلالة خاصة . فهي تؤكد ما ذهبنا إليه في بحثنا ـ بالفرنسية ـ عن (الشروط =

أما حنين بن اسحق فيبدو أن رحلته قد تمت ، على الأرجح بمساعدة بني المنجم ، في حدود عام ٢١٠ للهجرة ، حين كان حنين فتى يافعاً في العشرين من عمره تقريباً . يقول ابن النديم بصدد بني المنجم هؤلاء : « قال أبو سليمان المنطقي السجستاني : إنّ بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة ، منهم حنين بن إسحق وحبيش بن الحسن وثابت بن قرة وغيرهم ، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة »[٤٧] . ويضيف ابن النديم إلى ذلك قوله : « ممن عني باخراج الكتب من بلد الروم محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم (. .) وبذلوا الرغائب وأنفذوا حنين بن اسحق وغيره إلى بلد الروم فجاؤوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى »[٤٨] . ويؤكد جانباً من هذا التقرير حين يقول في موضع آخر من كتابه عن بني موسى بن شاكر : « هؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب ، وأتعبوا فيها نفوسهم وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها إليهم ، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السنيّ فأظهروا عجائب الحكمة »[٤٩] .

فهذه شواهد مختلفة لرحلات في طلب الكتب القديمة من بلاد الروم ، تتأكد امكانية حدوثها إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الطرق إلى القسطنطينية كانت معروفة تماماً في أوائل القرن الثالث الهجري ، بل وقبل هذا العصر بزمن بعيد ، نعني منذ عهد عمر بن عبد العزيز . فقد « اتهم الصلت بن العاصي عند عمر بن عبد العزيز ـ وقت أن كان والياً على الحجاز ـ بشرب الخمر ، فحده عمر فتنصر الصلت وفر إلى القسطنطينية . وحدث أن وصل رسول عمر إلى بلاط بيزنطة للاتفاق على الفداء وتبادل الأسرى فلقيه الصلت ؛ وحاول الرسول إغراءه على العودة إلى الإسلام والرجوع إلى بلاد العرب فرفض ابن العاصي متذرعاً بأنه تزوج فيهم وأطفاله منهم »[٥٠] . ولم ينقطع الاتصال مع بلاد الروم

= الثقافية ـ الاجتماعية للفلسفة الإسلامية) من القول إن الخلفاء والحكام ورجال الدولة في الإسلام كانوا ينظرون إلى الفلاسفة كموجهين سياسيين وكرجال حكماء يعينونهم في تدبير شؤون الرعية والدولة ، وإن الفعالية الفلسفية عند الفلاسفة العرب كانت مشروطة إلى حد بعيد بالأوضاع الثقافية ـ الاجتماعية عامة والسياسية خاصة .

(٤٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٣ .
(٤٨) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٤٣ .
(٤٩) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٧١ .
(٥٠) رواية أوردها نقلاً عن الأغاني (جـ ٥ ، ص ١٧٥) أ. س. ترتون : أهل الذمة في الإسلام ، ترجمة د. حسن شلبي ، ١٩٦٧ ، ص ٢١٣ .

في عهد المأمون على الرغم من المناوشات العسكرية والحروب المتباعدة ، إذ أن الكتاب الذي بعثه (تيوفيل) صاحب الروم إلى المأمون يسأله فيه الصلح في عام ٢١٧ للهجرة ، يشير إشارة صريحة إلى الرغبة في «اتصال المرافق والفسح في المتاجر وفك المستأسر وأمن الطريق والبيضة»[٥١]. ثم ينبغي أن نعتبر حالات «الجاسوسية» التي كانت مألوفة منذ عصر هارون الرشيد حيث كان للمسلمين «جاسوسيتهم المنظمة» في بلاد الروم[٥٢]، وكذلك حالات الأسر الخاصة[٥٣] . ومعنى ذلك كله أن الظروف الموضوعية لمغامرات علمية فردية أو لرحلات علمية منظمة من قبل مؤسسات رسمية أو جماعات محددة - فضلاً عن الأسفار التجارية الخالصة - قد كانت مهيأة وممكنة إلى درجة معقولة جداً على الرغم من المتاعب والصعوبات الكثيرة المحتملة . وبصدد حالة حنين بن اسحق ينبغي أن يكون منا على بال أنه لم يكن مسلماً بل كان نصرانياً « يلبس الزنار » ، وربما كان لهذا دور في تسهيل حركة حنين وتجواله في بلاد الروم ووصوله إلى أماكن بعيدة منها . والواقع أننا قد نحمّل النصوص أكثر مما تحتمل إن نحن زعمنا أن المقصود بالوصول إلى « أقصى بلاد الروم » هو الوصول إلى رومية[٥٤] أو أثينية ؛ إن ذلك يظل في باب الممكن وإن كان قليل الاحتمال . غير أننا لا نستطيع ، إلا بصعوبة قصوى ، تصور أن حنين بن اسحق كان بامكانه أن ينشد أشعاراً لهوميروس « رئيس شعراء الروم » وهو مقيم في بغداد لا يغادرها . وليس لدينا أية بيّنة تثبت أن « آداب الروم » التي تأدب بها ابن الخصيّ الذي كان يجتمع إليه حنين تعني الشعر اليوناني أو تتضمنه على الأقل ؛ والأرجح أن يكون

---

(٥١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٣/١١١٠ (جـ ٨ ، ص ٦٢٩ من طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٦٦) . وانظر أيضاً الدكتور عبدالعزيز الدوري : العصر العباسي الأول ، بغداد ، ١٩٤٥ ، ص ٢٢١ .

(٥٢) أ. ي. كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، جـ ١ ، ص ١٣٣ (من الترجمة العربية) . وانظر أيضاً أ. ا. ڤاسيلييف : العرب والروم ، ص ١٦ - ١٩ (من الترجمة العربية ، القاهرة) .

(٥٣) ترد عادة بهذا الصدد القصة التي حفظها المسعودي حول حادث افتكاك مسلم بن أبي مسلم الجرمي من أسر البيزنطيين في محرم سنة ٢٣١/٨٤٥ ، وحادث أسر البيزنطيين لهارون بن يحيى الذي ندين له بوصف قيّم للقسطنطينية في حدود عام ٢٨٨/٩٠٠ حفظه الجغرافي ابن رسته . أنظر : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، تأليف : إ. ي . كراتشكوفسكي ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم (القاهرة) ، الجزء الأول ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥٤) خلافاً للوصف الذي قدمه ابن رسته للقسطنطينية استناداً إلى رواية هارون بن يحيى فإن وصفه لـ (رومية) مستقى من الكتب ولا يقدم على شهادات مشخصة وعيانية . وهو بصدد وصفه لرومية يقول : « وقد تركنا من ذكر ذلك أشياء كثيرة كرهنا إيداع جميعها هذا الكتاب ، استسرافاً واستكثاراً ، ولأنها بالكذب أشبه منها بالصدق وإن كان جميع ذلك مدوناً في الكتب يدور بين الناس قد استحسنوه وقبلوه واتفقوا على التصديق به » . ابن رسته : (كتاب الأعلاق النفيسة) ، ليدن ، ١٨٩١ ، ص ١٣٢ .

المقصود من عبارة يوسف بن إبراهيم : « وأدّبته بآداب الروم وقراءة كتبهم فتعلم اللسان اليوناني علماً كانت له فيه رياسة » ، أخلاق الروم وعاداتهم وتعلُّم اللغة اليونانية بأحكام بحيث يقدر على مطالعة كتبهم العلمية المتوافرة، بطبيعة الحال ، في بغداد عند نهاية القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري . وأغلب الظن أن حنيناً قد عرف هوميروس أثناء تجواله في أحد المراكز الثقافية اليونانية التي عرفت فيها أشعار هوميروس ، كلها أو بعضها . وأغلب الظن أن مرحلة الترحال الأولى والمغامرة العلمية التي ربما تكون منظمة ، تحتل فترة « الغيبة الأولى» عن بغداد ومجالسها ، وهي الغيبة التي دامت قرابة سنتين ربما يكون بنو المنجم قد أنفذوا خلالها حنيناً إلى بلاد الروم فعاد ليلتقي به يوسف ابن إبراهيم ـ في حدود عام ٢١٢ للهجرة ـ في بيت ابن الخصيّ وهو ينشد أشعاراً لهوميروس . وربما كانت هذه الغيبة قد بدأت في حدود عام ٢١٠ للهجرة ، أي حين كان حنين يناهز العشرين من عمره . أما « الاستتار » الثاني فيمكن أن يكون حنين قد هيأ نفسه في أثنائه لمرحلة العمل والانتاج إذ شرع في تنظيم وتقرير مصطلحه العلمي والفني ليعلن بعد ذلك عن نفسه وهو حاصل على جميع أدوات الناقل الذي لا ينازع ومهاراته . وينبغي أن يكون هذا « الاستتار » قد انقطع في حدود عام ٢١٥ للهجرة ، وهو العام الذي توفي فيه على الأغلب جبرئيل بن بختيشوع(٥٥) ، والذي تم فيه اللقاء الثاني ، بعد غيبة دامت ثلاث سنوات أو أربعاً ، بين حنين ويوسف بن إبراهيم في منزل كبير أطباء بغداد جبرئيل بن بختيشوع ، عرض أثناءه حنين على جبرئيل نماذجه المترجمة من اليونانية إلى العربية فأثنى عليه ثناء عظيماً واعداً ، وكان من نتيجة ذلك مولد العلاقات الطيبة بين حنين ويوحنا بن ماسويه ، وهي العلاقات التي ظلت نامية وطيدة حتى مفارقة يوسف بن إبراهيم للعراق في عام ٢٢٥ للهجرة ، لا بل إنها استمرت مزدهرة حتى وفاة يوحنا في

(٥٥) يجمع الباحثون على أن جبرائيل بن بختيشوع قد توفي في عام ٢١٣ للهجرة . غير أن معاصره يوسف بن إبراهيم صاحب كتاب (أخبار الأطباء) يذكر أنه « عاده » « بالعلث في سنة خمس عشرة ومائتين » (القفطي : تاريخ ، ص ٣٨٢) . وينقل ابن أبي أصيبعة عن يوسف نفسه ما يلي : « فاجتمعت ويوحنا بن ماسويه عند أبي العباس بعد موافاة المأمون مدينة السلام بثلاثة أيام . وجمعتنا الزبيدية عند انصرافنا . فسألني عن عهدي بجبرئيل فأعلمته أني لم أره منذ اجتمعنا بالعلث (. .) فأديت إلى جبرئيل الخبر [وهو يتصل بادعاء (يوحنا) أنه « أعلم من جالينوس »] ـ وقد كان أصبح في ذلك اليوم مفرقاً من علته فتداخله من الغيظ والضجر ما تخوفت عليه من النكسة » (عيون ، ص ٢٤٥) . ولا يسمح النص إلا باستنتاج أمر واحد هو أن اليوم الذي « أصبح » فيه جبرئيل « مفرقاً من علته » لاحق لاجتماع « العلث » الذي تم في عام ٢١٥ هـ . والأرجح أن يكون ذلك قد حصل في وقت تال من عام ٢١٥ هـ ، وإن كان حصوله في العام التالي ليس أمراً ممتنعاً في ذاته .

عام ٢٤٣ للهجرة . أما نشاط حنين الحقيقي فيبدو أنه لم يزدهر ازدهاراً عظيماً إلا بعد عام ٢٣٢ للهجرة حين اختاره المتوكل لـ (بيت الحكمة) ، ليستمر حتى عام ٢٦٠ للهجرة ، وهو العام الذي رحل فيه نهائياً .

لم يبق علينا الآن إلا أن نربط بين مقدمتين سبقت الإشارة إليهما ، بحيث تكتمل معالم فرضية تبدو لنا ممكنة . المقدمة الأولى هي دخول حنين بن اسحق إلى بلاد الروم وعودته بـ (شعر لهوميروس) ، مكتوب في أوراق أو محفوظ في القلب ، أنشده حنين وتغنى به في بغداد في حدود عام ٢١٢ للهجرة . الثانية اختياره في خلافة المتوكل لـ (بيت الحكمة) يدير شؤونه ويحيط نفسه فيه بمجموعة من الكتاب النحارير العالمين بالترجمة ، يترجمون ويتصفح هو ويراجع ما ترجموا ، أبرزهم اصطفن بن باسيل وحبيش الأعسم وموسى بن خالد الترجمان ويحيى بن هارون . ومن الثابت أن هذا الوضع قد جعل الصلة وثيقة للغاية بين حنين واصطفن ، مما دفع بحنين - وهو الذي كان يعنى عناية محدودة بالكتب المنطقية والطبيعية وعناية أخص بالكتب الطبية - إلى أن يضع بين يدي تلميذه اصطفن الأشعار الهوميرية التي كان يحفظها أو يحتفظ بها منذ سنوات طويلة ، وأن يطلب منه نقلها إلى العربية ليراجعها هو ويجيزها قبل إذاعتها في الأوساط الأدبية والعلمية ببغداد . فكان من ذلك هذه المقطعات التي حفظ جزءاً مهماً منها أبو سليمان المنطقي السجستاني في كتابه (صوان الحكمة) .

لا شك أننا نستطيع أن نفرض أن الأشعار الهوميرية التي كان يتغنى بها حنين الفتى في منزل اسحق بن الخصيّ ليست بالضرورة هي هذه الأشعار التي بين أيدينا والتي ترجمها اصطفن بن باسيل، وذلك لأننا لا نميل إلى الاعتقاد الجازم الذي لا رجوع عنه بأن الأمر هو تماماً وبالدقة الكافية على النحو الذي وصفنا . ونحن لم نتعلق إلا بالفرض الذي يبدو لنا ذا قرائن يمكن الإفادة منها واستخدامها لحلّ الصعوبة ، نعني الرابطة التي أقمناها بين حنين « المنشد لشعر هو لهوميروس » ، وبين اصطفن « الناقل لشعر هو لهوميروس»، مع ملاحظة أن المنشد والناقل يعملان معاً وأن الأول هو أستاذ للثاني ومجيز لأعماله .

أما الفرض الآخر - وهو يتضمن أن اصطفن قد ترجم أشعاراً لهوميروس ، هي هذه التي بين أيدينا الآن (حصل عليها بجهده الشخصي وبطريقة خاصة تبدو لنا غامضة كل الغموض) وتختلف عن تلك التي تغنى بها حنين - فمن شأنه زيادة العقد في مسألة معقدة

أصلاً ؛ وهو ضرب من النبوءة لو صدق لكان معناه أن علينا أن نوسع من حقل الآمال المعقودة في أن يُعثر في المستقبل على مقطعات شعرية أخرى نقلها العرب عن اليونانية . وسواءً أكانت مقطعاتنا الراهنة لهوميروس الحقيقي أو المزعوم ، أم لميناندرس الهازل أو المزعوم فإنها تظل تجسِّد الصورة التي أثبتها العرب لهوميروس وتعكس تطلعهم إلى احتواء كل مناحي التراث العلمي والفلسفي والأدبي الذي انحدر إليهم عن الإغريق .

الفارابي

مدخل الى تجربة العلم والفعل عنده

الفارابي (**)

مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده

ينبغي علينا، باديء ذي بدء، ان ننبذ جانبا شهادات الغلاة ممن أفرطوا في الثناء على أبي نصر الفارابي أو ممن فرطوا في حقه: الذين ذهبوا إلى أنه «أكبر فلاسفة المسلمين» وإلى أنه «لم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه»[1]، والذين اعتبروا مصنفاته فزعموا ان «من ابتغى الهدى فيها أضله الله»[2]، أولئك الذين قالوا أنه «أفهم فلاسفة الإسلام»[3]، وأولئك الذين قطعوا بكفره[4]. ذلك أن كل تقويم يعكس بالضرورة وضعا ما زمنيا او

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان (تحقيق د. احسان عباس) جـ ٥، الترجمة رقم ٧٠٦، ص ١٥٣ .

(٢) أبو الفلاح الحنبلي: شذرات الذهب، جـ ٢، ص ٣٥٠ .

(٣) كلمة لابن سبعين أوردها L. Massignon في Recueil de textes..., Paris, 1929, P. 129.

(٤) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، المقدمة الأولى ، وكتاب (المنقذ من الضلال) .

(**) أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي ، الملقب بـ (المعلم الثاني) : ولد في حدود عام ٢٦٠ هـ في بلدة هي « قاعدة مدن الترك » ، جميع أهلها على مذهب الامامي الشافعي ، إليها ينسب : فاراب ، سميت ، بعدُ (اطرار) ، نشأ بها ثم خرج منها وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد حيث تعلم اللسان العربي وأتقنه غاية الاتقان قبل أن ينصرف إلى الاشتغال بعلوم الحكمة. استهل الدرس بفن المنطق ، قرأه على كبير مناطقة بغداد ، أبي بشر متى بن يونس ، وكان آنذاك شيخاً كبيراً يجتمع إليه التلامذة في حلقة فيقرأ عليهم ، شارحاً ، منطق ارسطو ، وعنه أخذ ، فيما يبدو طريقة نسبت إليه في التصنيف في هذا الفن ، طريقة البسط والتذييل ، تنشد تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة. وقد توفي أبو بشر في خلافة الراضي ببغداد في « رمضان من عام ٣٢٨ هـ/ ٩٣٩م. ويبدو أن أبا نصر اراد أن يتوسع في أبواب المنطق فسعى إلى يوحنا بن حيلان ، وهو في (حران)، ليأخذ عنه من المنطق إلى آخر (كتاب البرهان) ، وليقرأ عليه (الجزء الذي لا يقرأ) منه . ثم عاد إلى بغداد ليقرأ أجزاء الفلسفة الأخرى ويتناول مجمل أعمال أرسطو قاصداً إلى الوقوف على أغراضه منها. وفي هذه الأثناء كان يجتمع إلى أبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو لقاء دروس في المنطق يلقيها عليه . وقد حصل أبو نصر خلال هذه الاقامة ببغداد علوم عصره ، وبرز فيها ونال سمعة فذة وشهرة واسعة حملت اسمه بعيداً . وخلال هذه الاقامة أيضاً ألف معظم كتبه العلمية التي جمعت حوله التلامذة والقارئين . وفي =

زاوية نظر ما ذاتية أو «مشروطة»، بحيث ينبغي علينا في يومنا هذا أن نتعلق فقط بدلالة الظاهرة التي ندرس وبخطورة الواقعة التي نراقب فنتجنب بذلك خطر الوقوع في أحكام تقويمية تفتقر الى الدقة وصحة الفهم.

والفارابي أحد هؤلاء المتفلسفة الذين نبغوا في الاسلام وأصابهم من سوء الفهم والتقويم اكثر مما أصابهم من حسنها وصدقها. أما تيار التقليد الديني فقد ألبسه منذ الغزالي ثوب الريبة والحذر والشك، بينما ظل تيار البحث العلمي ينظر اليه على أنه ممثل الأرسطوطالية الضاربة، في الجزء الإلهي من الفلسفة، إلى الأفلاطونية المحدثة. وأهدر أصحاب هذا التيار جهودهم في شروح مضطربة حيناً ودقيقة حيناً آخر لنزعته الصدورية الفيضية ولمحاولته اليائسة للجمع بين أفلاطون وأرسطو ولبعض من أفكاره السياسية والاجتماعية، غير مغفلين بين هذا وذاك تكرار القول أنه (المعلم الثاني) غير منازع وذلك، بصورة خاصة، لبراعته وحسن تأليفه في المنطق. أما الفارابي كظاهرة ثقافية شمولية، متنامية متكاملة، أما الفارابي كتجربة علمية أليمة تقف عند القدماء غير أنها ما تلبث ان تتخطى هذا الوقوف من حيث تدري أو من حيث لا تدري، ترجو ولا يتحقق

= بغداد ابتدأ بتأليف كتابه (السياسة المدنية) ـ أو (كتاب المدينة الفاضلة) ـ وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة وتممه بدمشق في سنة احدى وثلاثين وثلثمائة » وربما يكون قد « أكمله بمصر » قبل أن يعود إلى دمشق. ويبدو أنه سافر إلى دمشق مرتين، الأولى غير ذات اقامة في حدود عام ٣٣١ هـ، والثانية أقام فيها بدمشق من حدود عام ٣٣٧ هـ حتى وفاته وهو في ظل أمير حلب ودمشق سيف الدولة الحمداني. وتحكي روايات طريفة غريبة في دخوله على سيف الدولة وهو في مجلسه الذي كان مجمعاً للفضلاء في جميع المعارف، تصوره مسيئاً للأدب إذ ينازع ويزاحم سيف الدولة نفسه في مقعده زاعماً أنه يحسن « أكثر من سبعين لساناً»، متكلماً مع « العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن»، موسيقاراً بارعاً يركب عيداناً على هيئة آلة يضرب عليها فيضحك من في المجلس، ثم يفكها ويركبها تركيباً آخر فيبكي من فيه، ثم يفكها من جديد ليعيد تركيبها وتحريكها بحيث ينام كل من في المجلس وينصرف هو. غير أن صورة أخرى ربما تكون أقرب إلى الحقيقة تعرضه علينا حكيماً متوحداً وتصوره « منفرداً بنفسه لا يجالس الناس » ولا يكون غالب مدة مقامه بدمشق، في آخر حياته، « إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ». هناك يؤلف كتبه وينتابه المشتغلون عليه، هو « أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن »، قد أجرى عليه سيف الدولة من بيت المال اربعة دراهم لكل يوم، اكتفى بها وقنع، لم يزل على ذلك إلى أن توفي، وقد ناهز ثمانين سنة، في عام ٣٣٩ هـ حيث صلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه، ودفنه بظاهر دمشق خارج (باب الصغير).

(ألف أبو نصر الفارابي رسائل وشروحاً وكتباً كثيرة نجد لها ثبتاً عند القفطي وابن أبي أصبعة. وهي تدور حول مختلف أبواب الحكمة. والقارىء يستطيع أن يتعرف على أهمها من خلال ملاحظته للمراجع التي اعتمدنا عليها في بناء هذا البحث الذي بين يديه حيث لم نعتمد على غيرها قصداً منا إلى استنطاق أعمال الفيلسوف نفسها والابتعاد عما علق به من صور مدخولة أو فاسدة. أما عناصر حياته وسيرته فيمكن الرجوع، من أجلها، إلى: ابن خلكان. وفيات الأعيان، جـ ٥ ترجمة رقم ٧٠٦ (تحقيق د. إحسان عباس) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٧-٢٨٠، أبو الفلاح الحنبلي، شذرات الذهب، جـ٢، ص ٣٥٠-٣٥٤، الخ).

لها الرجاء، تتقدم من النظر الى العمل غير أنها ما تلبث أن تنكفىء على ذاتها لتنشد الابتعاد عن هذه الذات ومفارقتها، فلا يبدو أنه استوقف الباحثين على الرغم من كثرة البحوث وتنوعها وثرائها. لا شك أن العثور على زاوية جديدة للنظر وإنجاز قراءة جديدة لظواهر أتعبها طول البحث وكثرة تردد الرواد أمور صعبة المنال في أغلب الأحيان غير أنها تظل مع ذلك في حقل الممكن وتستحق عناء المحاولة. ونحن هنا، بطبيعة الحال، لن نذهب إلى حدود الزعم بأن الفارابي لم يفهم حتى الآن حق الفهم وبأننا سنقدم للقارىء نظرة تختلف كلية عن كل ما قدمه سابقونا في هذا المضمار، لكننا لن نتحرج في القول أن قراءتنا له ـ وهي قراءة نعترف بأنها أسقطت من حسابها ما كتبه المحدثون دون أن يعني هذا التنكر لقيمته وأهميته، ولم تعتمد إلا على نصوص الفارابي نفسها وعلى عدد من الشهادات القديمة المتصلة به ـ تحاول أو توجه الانتباه نحو عدد من الجوانب التي أهملت رغم خطورتها، كما تحاول أن تحقق قراءة محورية تحليلية ـ تركيبية لأعمال الفارابي الرئيسة ، قراءة قائمة على نظرة متراجعة متقدمة إلى هذه الأعمال نفسها. ونحن نقر منذ الآن بأن هذه الدراسة، بسبب صعوبة وتعقد المنهج الذي تستند إليه، لن تخلو من النقائص، شأنها في ذلك شأن كل بحث يتطلع نحو الكمال والاكتمال دون أن يدركهما على الاطلاق.

حين أراد ابن خلكان تحديد نشاط الفارابي العلمي قال انه «صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم»[٥]. أما القفطي فرأى أنه برز على أقرانه «وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم»[٦]. فهو هنا إذن منطقي بشبه إطلاق. غير أن البيهقي يضعه وضعاً تاريخياً يعيد إلى الأذهان القول الزاعم أن: «الحكماء أربعة: اثنان قبل الاسلام وهما أرسطو والأسكندر (الأفروديسي)، واثنان في الاسلام وهما أبو نصر وأبو علي (ابن سينا)»[٧]. ونلاحظ بالإجمال أنه سنما نظر المحدثون إلى الكندي على أنه، بالدرجة الأولى، ممثل الأرسطوطالية فإنهم نظروا إلى الفارابي على أنه ممثل الأفلاطونية المحدثة، محتفظين له مع ذلك بلقب (المعلم الثاني) الذي يربطه ربطاً عضوياً

---

(٥) ابن خلكان : المصدر المذكور سابقاً ص١٥٣.
(٦) جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء (ليبتزغ، ١٩٠٣)، ص ٢٧٧ .
(٧) ظهير الذين البيهقي تتمة صوان الحكمة ، ورقة ٩ من المخطوطة .

بالأرسطوطالية نفسها. وبينما ألح القدماء على منطقه وعلى إلهياته الصدورية فقد أنصفه المحدثون بإضافة اهتماماته الأخلاقية والسياسية. لا شك أن هذا كله، إذا ما أخذ مأخذاً جزئياً وعدل بعض التعديل صحيح تماماً، لكن المشروع الفارابي يتخطى هذه الجوانب جميعا. فما هي حدود هذا المشروع؟ وما هي ارهاصاته وتقلباته؟ وما هي صورته النهائية؟

يقوم المشروع الفارابي في رأينا على ثلاثة أزمنة:

(١) زمن اللغة والمنطق، أو زمن التحضير للفلسفة.
(٢) زمن الانطوثيولوجيا.
(٣) زمن «الانسان في العالم».

أولها بدء، وثانيها وسط، وثالثها نهاية أو شبه نهاية، بينها اتصال وترتيب وتجاوز؛ الأول قاعدة وأساس لكل مضمون فكري وجودي، والثاني صورة ممهدة لكل فعل إنساني، أما الثالث، الانسان، فهو وإن لم يكن المحور والمركز، إلا أنه الغاية والقصد، وعنده تكتمل التجربة أو تجد نفسها عاجزة عن التحقق فترتد الى الذات وتلوذ بالفرار من عالم الإنسان نفسه.

(١) زمن التحضير للفلسفة ـ اللغة والمنطق:

رد الفارابي علوم عصره إلى ثمانية: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام. وألمح إلى أن بعض ما ينتفع به من كتابه (إحصاء العلوم) أننا نقدر به على أن نقايس بين العلوم فنعلم «أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف»[٨]. غير أنه لم يكشف في هذا الكتاب عن أي قصد فلسفي شخصي، رغم أن الترتيب الذي أورد عليه هذه العلوم يشير إلى الطريق الطبيعية التي ينبغي سلوكها في أي مشروع فلسفي ممكن، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار أن العلمين الأخيرين، علم الفقه وعلم الكلام، هما، إن صح القول، صناعتان «زائدتان على الفلسفة»، وبحسب رأي الفارابي نفسه،

(٨) الفارابي احصاء العلوم (ط ٣٠، القاهرة ١٩٦٨)، ص ٥٤.

«متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها»[٩] فضلا عن أنهما ـ بحكم اتجاههما الى الجمهور دون الخواص ـ أوهن منها وأضعف. إذ أن «صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ولا تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقاويل اقناعية (. . .) والاقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادىء الرأي مؤثرة ومشهورة، وبالضمائر والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطبية»[١٠]. أما صناعة الفقيه فـ «يتشبه صاحبها بالمتعقل»[١١]. والواقع أن علينا أن نرجع إلى مؤلفات الفارابي الأخرى لنتبين بوضوح، بعيداً عن الطابع التجريدي العام لكتاب (إحصاء العلوم)، موقع كل علم من هذه العلوم من تجربة الفارابي المتصلة المتنامية. ونحن إذا فعلنا ذلك سنجابه في طريقنا مباشرة عقبة كأداء هي غياب كل تاريخ لأعمال الفارابي التي نعرفها، إذ ليس لدينا إلا إشارة تحدد تاريخا لبناء كتاب معين هو كتاب (السياسة المدنية) أو كتاب (المدينة الفاضلة) ـ وهما كلاهما بسبب درجة التشابه الكبير في بنائهما، ومحتواهما، لا بد أن ينتميا إلى الفترة نفسها، أي أنهما قد كتبا في حدود عام ٣٣٠ هـ . وهذه الاشارة هي في كل الأحوال واضحة الخطورة والأهمية لأنها تقدم لنا الفارابي في المرحلة الأخيرة من حياته اجتماعيا سياسيا بإطلاق. غير أننا نلاحظ في هذين المؤلفين المتأخرين أن الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية قد أسست على الأنطوثيولوجيا، أي على أرقى جزء نظري من أجزاء الفلسفة النظرية. وهذا يسمح بفرض هو أن المرحلة السابقة أو المتوسطة من حياة الفارابي العلمية قد دارت على مسائل الفلسفة النظرية. ويشير الفارابي نفسه من ناحية أخرى إلى أن «أخص الخيرات بالانسان عقل الإنسان، إذ كل الشيء الذي به صار إنساناً هو العقل[١٢]. وصناعة المنطق هي التي تحقق هذا الكمال، فهي إذن أول صناعة ينبغي أن يشرع فيها من صنائع العلوم[١٣]. غير أن بين هذه الصناعة وبين صناعة علم اللسان، وبخاصة صناعة النحو منه، سبباً يجعل البدء ببعض أبواب هذا العلم أمراً لازماً[١٤]. فكأن علم اللسان وعلم المنطق هما العلمان الممهدان للفلسفة. وكأنهما أيضا يمثلان المرحلة الأولى من مراحل كل مشروع فلسفي متصور. والحق أن هذا واضح ليس فقط من موقع هذين العلمين من تصنيف

---

(٩) الفارابي: كتاب الحروف (تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت)، ص ١٣١ .
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٢ .
(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٣ .
(١٢) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة (مجموع «رسائل الفارابي»، حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ)، ص ٢٢ .
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤ .
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ .

(الإحصاء) للعلوم، وإنما أيضا في حياة الفارابي الزمنية نفسها. فالذين أرخـوا للفارابي يذكرون أنه عند وصوله إلى بغداد، مركز العلم، شرع أولا في تعلم اللسان العربي حتى أتقنه غاية الإتقان، ثم اتصل بعد ذلك، وفي أغلب الظن بعد عام ٢٨٥ هـ، بالنحوي البغدادي أبي بكر محمد بن السري المعروف بابن السراج الذي ولد، كالفارابي، في حدود عام ٢٦٠ هـ وصحب أبا العباس المبرد إمام نحاة البصرة وتلميذ سيبويه. وقد كان لهذا الاتصال أثر متبادل في القرينين. أما ابن السراج فقد تشاغل حينا من الزمن عن (كتاب) سيبويه «بالمنطق والموسيقى» يأخذهما ـ أو يأخذ أولهما على الأقل ـ عن الفارابي فيزيدان من اتساع أفقه ويحررانه من المذهب البصري ويجعلانه أكثر تقبلاً لآراء الكوفيين وكذلك لتقاسيم الفلاسفة التي اصطنعها في كتاب (الأصول) في النحو[١٥]. أما الفارابي نفسه فتجعله قراءة النحو على ابن السراج يعنى بمسألة الصلة بين النحو المنطق، كما هو بيّن في (كتاب الحروف) وفي مواضع مختلفة من مؤلفاته، وهي مسألة كانت قد بدأت تحتل في مطلع القرن الثالث الهجري دوراً بارزاً في حركة التجديد الثقافية لم تكن مناظرة أبي بشر متى بن يونس المنطقي الفيلسوف، واللغوي أبي سعيد السيرافي التي جرت، في عام ٣٢٠هـ، في مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر، إلا صدى من أصدائها[١٦].

فيمكن إذن بقدر كبير من الاطمئنان تأكيد القول أن مشروع الفارابي العلمي يبدأ على وجه التحديد باللغة وبالمنطق. ولقد أتاحت تجربة الفارابي الثقافية المتنامية، القائمة على الاتصال بمناطقة بغداد ونحوييها وعلى الانكباب على كتب اللغة وكتب أرسطو المنطقية، أتاحت له بناء تصور في بناء العلم من ناحية أولى، وفي العلاقة بين النحو والمنطق من ناحية ثانية. وقد ساهم هذا في بناء النظرية الانطولوجية التي شغلت المرحلة الثانية من حياته العقلية. ومن الحق أن يقال أن (علم اللسان) هذا الذي يفترضه الفارابي في بدء كل مشروع فلسفي والذي يدور في صورته المكتملة على «حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها»، وعلى «علم قوانين تلك الألفاظ»[١٧]، ليس إلا مرحلة متطورة من مراحل حركة إبداع العلوم والصنائع الانسانية، وحلقة أدرك الفارابي حدودها أثناء عملية الوعي التاريخي لحضارة الانسان. والفارابي يقرر بهذا الشأن

---

(١٥) أنظر مقدمة محسن مهدي لكتاب (الحروف) للفارابي، دار المشرق، ١٩٧٠، ص ص ٤٤ ـ ٤٥.
(١٦) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ١٠٧ ـ ١٢٨.
(١٧) الفارابي: احصاء العلوم، ٥٧.

أن: «حروف الأمة وألفاظها» هي أول ما يحدث عن إبداع «إنسان الفطرة». فهذا الإنسان، لكي يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره، يلجأ أولاً إلى استعمال الإشارة في الدلالة على ذلك، ثم يستعمل التصويت الذي يبدأ بالنداء ثم يتحدد بتصويتات مختلفة يدل بواحد واحد منها على واحد واحد مما يدل عليه بالاشارة اليه وإلى محسوساته فيجعل لكل مشار إليه محدد تصويتاً ما محدوداً لا يستعمل ذلك التصويت في غيره»[18]. والذي يتفق هو أن يصطلح أفراد الجماعة ويتواطؤوا على استخدام ألفاظ معينة للاشارة الى ما يحدث في ضمائرهم مما يحتاجون إلى التعبير عنه. وأول ما يوضع له تصويتات أو ألفاظ «ما عرفوه ببادىء الرأي المشترك وما يحس من الأمور التي هي محسوسات مشتركة» كالسماء والكواكب والأرض وما فيها، ثم بعد ذلك الأفعال الكائنة عن قواهم التي هي بالفطرة، ثم الملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق أو صنائع وكذلك الأفعال الكائنة عنها، ثم بعد ذلك ما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولا وما يستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين، ثم من بعد ذلك الأشياء التي تخص صناعة من الصناعات العملية وآلاتها[19]. ويلاحظ الفارابي، خلال عملية الوعي هذه، أن ثمة أمماً «معتدلة الفطر (...) مائلة إلى الذكاء والعلم» لا تقف عند «تجربة الأمور المشتركة»، وإنما تنشد من الألفاظ «محاكاة المعاني» أو ما هو «أقرب شبهها بالمعاني والوجود» أو ما فيه «الشبه من أحوال المعاني»، فتستخرج من المحسوسات المتشابهة في معنى واحد معقول تشترك فيه «المعقول المحمول على كثيرين» الذي يسمى (الكلي) و(المعنى العام)، وتميزه عن الأشياء الكثيرة ذاتها التي هي (الأشخاص) و(الأعيان). والكليات تدل على الأجناس والأنواع، أما الألفاظ التي لها شبه بالمعاني فتحدث الألفاظ المشككة والمشتركة والمترادفة. ثم تركب الألفاظ وترتب بحيث يجعل ترتيبها مساويا لترتيب المعاني في النفس. لكن استقرار الألفاظ على المعاني لا يكون مطلقا، إذ يحدث أن يصير الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ، فتوجد الاستعارات والمجازات، وتحدث الأقوال الخطبية ثم الشعرية، ويحدث معها «رواة الخطب ورواة الأشعار وحفاظ الأخبار التي اقتصت بها»، ويكون هؤلاء فصحاء الأمة وبلغاءها وحكماءها ومدبريها[20]. وتستنبط الكتابة لتدوين ما لا يؤمن بأن ينسى على

---

(١٨) الفارابي: كتاب الحروف، ص١٣٥-١٣٦.

(١٩) الفارابي: المصدر نفسه، ص١٣٧-١٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨ - ١٤٣.

طول الزمان. وهنا «يرى ان تحدث صناعة علم اللسان قليلاً قليلاً بأن يتشوق إنسان إلى أن يحفظ ألفاظهم المفردة الدالة بعد أن يحفظ الأشعار والخطب والأقاويل المركبة فيأخذها إلى أن يأتي عليها، ثم يأخذ الألفاظ المركبة لينظر في ما تشابه منها جميعا، وتصنف المشابهات صنفاً صنفاً ليحدث لها في النفس كليات وقوانين كلية[٢١]، فيصبح اللسان واللغة صناعة يمكن أن تتعلم وتعلم بقول، بل يمكن أن تعطى علل كل ما يقال[٢٢].
غير أن هذه الصناعة ليست صناعة نظرية بإطلاق، وإنما هي قبل كل شيء صناعة عملية، صناعة من صنائع الجمهور، صناعة عالية على الرغم من أن «أصحابها والمعتنين بها يجعلون أنفسهم من الخواص»[٢٣]. ان الصنائع النظرية تحدث عند اشتياق النفوس الى «معرفة أسباب الأمور المحسوسة»، وعندما ينشأ من «يبحث عن علل الأشياء»[٢٤]، بطرق خطبية اولاً ثم جدلية وسفسطائية، وأخيراً وذلك لتعليمه ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الأمور النظرية علمية يقينية أو برهانية[٢٥]. أما بعد هذا كله فيحتاج الى وضع النواميس للجمهور وما استنبط بقوة التعقل من الأمور النظرية، وما استنبط بقوة التعقل من الأمور العملية بحيث تقوم صناعة وضع النواميس على تعليم الجمهور هذا كله «بجميع طرق الاقناع» بقصد أخذهم بكل ما ينالون به السعادة فإذا حدث ذلك كانت الملة. وإذا حدث بعد ذلك قوم يتأملون ما صرح به في الملة واضعها في الأشياء العملية الجزئية مسلمة، ويلتمس ان يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح، محتذياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه. وإن رام قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة أو غير ما صرح به منها، محتذين فيها حذوه فيما صرح به، حدثت من ذلك صناعة ما أخرى، وتلك هي صناعة الكلام. وتكتمل هذه الصناعة حين يحدث من ينصر هذه الملة بمناقضة أغاليط من يرومون ابطال ما في هذه الملة[٢٦].

والواقع ان اللغة - التي هي، كما نلاحظ، صناعة حادثة للإنسان تاريخيا - ليست مستقلة بذاتها، أنها مرتبطة بالعقل، أو بما يسميه القدماء (النطق) الذي يقع على «النظم

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .
(٢٢) المصدر نفسه : ص ١٤٨ .
(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .
(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١ .
(٢٦) المصدر نفسه، ص١٥٢-١٥٣.

والعبارة باللسان» كما يقع على الشيء «الذي يكون به إدراك الإنسان»[٢٧]. وهذا ما سبب خلطا بين اللغة نفسها أو النحو بالذات من ناحية، والمنطق من ناحية أخرى. والفارابي يعترف ان بينهما تشابهاً ما يرتد الى «أن صناعة النحو «تفيد العلم بصواب ما يلفظ به والقوة على الصواب منه بحسب عادة أهل لسان ما»، بينما صناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل». بتعبير آخر: صناعة النحو تقوّم اللسان، وصناعة المنطق تقوّم العقل، أو أن نسبة صناعة النحو الى الألفاظ هي كنسبة صناعة المنطق الى المعقولات. «فأما أن تكون احداهما هي الأخرى أو أن تكون احداهما داخلة في الأخرى فلا»[٢٨]. ومع ذلك فإن صناعة المنطق غير ممكنة إلا بعد حصول «الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة» في الذهن. وهذه الألفاظ هي من صناعة النحو، لذا لزم «الترتيب الصناعي» للعلوم الدخول الى المنطق بأشياء هي من علم النحو[٢٩]. ويكرر الفارابي في (الاحصاء) القول ان صناعة المنطق تعطي «القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها غالط»[٣٠]. كما يكرر القول أن هذه الصناعة تناسب صناعة النحو إذ أن كل «ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات[٣١]. وقد انتبه الفارابي إلى جدل العصر بشأن المنطق والنحو .وإلى هجمة النحويين على المنطق وإدعائهم أن المنطق «فضل لا يحتاج اليه» لمن كان كامل القريحة لا يخطىء الحق أصلا من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين المنطق، أو أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية أو الدربة بالتعاليم مثل الهندسة والعدد تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه ـ فرد هذه الشبه بشبه مماثلة طبقها على النحو نفسه قائلاً إن مثل من زعم هذا الزعم هو كمثل من زعم «أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغني في تقويم اللسان وفي أن لا يلحق الانسان في قوانين النحو، ويقوم مقامها ويفعل فعلها، وأنه

---

(٢٧) الفارابي: التنبيه، ص ٢٢ .
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣ .
(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٥-٢٦.
(٣٠) الفارابي: احصاء العلوم ، ص ٦٧ .
(٣١) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .

يعطي الانسان قوة يمتحن بها إعراب كل قول هل أصيب فيه أو لحن[٣٢]. وكذلك فان قول من زعم «أن المنطق فضل لا يحتاج اليه» هو «كقول من زعم أن النحو فضل، إذ قد يوجد في الناس من لا يلحن أصلا من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين النحو»[٣٣]. ويؤكد الفارابي أن المنطق «يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ»، غير أنه «يفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص الفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها»[٤٣]. «فعلم النحو في كل لسان إنما ينظر فيما يخص لسان تلك الأمة وفيما هو مشترك له ولغيره، لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصة. والمنطق فيما يعطى من قوانين الألفاظ إنما يعطى قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما، بل يوصى ان يؤخذ ما يحتاج اليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان»[٣٥].

هذه هي النتيجة التي انتهى اليها الفارابي في المرحلة الأولى من حياته العلمية، وهي المرحلة التي شهدت «الجدل الكبير» بين المناطقة والنحويين. فهو وإن سلم بتميز المنطق عن النحو، إلا أنه أصر على أن النحو ضروري للمنطق، دون أن يتخلى عن موقف أساسي هو أن المنطق يستند إلى ما هو إنساني إطلاقاً، بينما يستند النحو إلى أمة أو إلى قوم ما، فالمنطق شمولي كوني، أما النحو فخاص محدود، المنطق أرث إنساني مشترك، أما النحو فأرث قومي خاص. وأنه لأمر بديهي بعد ذلك أن تكون الصناعة النظرية ـ التي هي من بين جميع الصنائع التي أبدعتها حضارة الانسان أكثر الصنائع التصاقاً بالإنسان وتعبيراً عن أرقى القوى فيه ـ تهدف إلى ما هو إنساني اطلاقاً وتنشد الكون المعمور كله أو ما يسميه الفارابي نفسه «الجماعة الإنسانية العظمى». وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إطلاقاً إن نحن لاحظنا أن الفارابي قد كرس سنوات العلم والدرس الأولى لدراسة هاتين الصناعتين، وللانكباب بصورة أخص في النهاية على المنطق ليؤلف فيه ويدرس، وليبرز فيه تبريزاً يجعل منه «المعلم الثاني» وأكبر مناطقه بغداد في السنوات الأولى من القرن

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الرابع الهجري. وأنه لينبغي علينا أن ننوه، ونحن بإزاء هذه المرحلة، بموقف ميز الفارابي ووجهه منذ البداية نحو ما هو مشخص وطبيعي، ذلك هو تبنيه لنظرية «الاصطلاح والتواضع» في أصل اللغة، في مقابل النظرية الدينية الخالصة التي تجعل من اللغة توقيفا أو إلهاماً أو وحياً. وموقف الفارابي هذا لا يعبر عن معارضة للدين ـ فقد ألمح ابن جني في (الخصائص) الى أن القول بالاصطلاح لا يتناقض في طبيعته مع القول بالتوقيف او الإلهام، إذ أن المسألة تحتمل التأويل[٣٦] ـ وإنما يكشف عن أن الاعتبارات الطبيعية عند الفارابي هي التي ينبغي أن تكون منطلق كل علم إنساني، وأن ميل الفارابي الأصيل إنما يتجه في أعماقه نحو ما هو مشخص على الرغم من التقلب الذي اعترى هذا الميل فأوقعه، كما سنرى، حيناً في نظرية في الوجود تبتعد في بعض جوانبها ابتعادا صارخاً عن المشخص، وحيناً آخر دفع به إلى حدود معرفية على درجة كبيرة جداً من التجريد. ومع ذلك فإن هذا النزوع نحو المشخص قد عبر عن نفسه، فيما بعد، وبصورة حاسمة، في الفعالية الاجتماعية ـ السياسية التي جعلها الفارابي غاية للعلم والنظر.

٢ ـ البناء الانطوثيولوجي:

ربما كان من نافل القول، بعد الذي ذكرنا، أن نسأل عن العلم الذي ينبغي أن يقدم به قبل الشروع في الفعالية الفلسفية نفسها، فمن البديهي ان يكون هذا العلم هو المنطق نفسه. ومن البديهي أيضا أن يكون هذا هو الموقف الطبيعي لفيلسوف استوعب الدرس الفلسفي بحسب التعليم والتقليد الأرسطيين. غير أن الفارابي الذي يعترف بهذا كله لا يستبعد نهائيا موقف الأفلاطونيين الذين ألزموا البدء بعلم الهندسة لما ذكر عن أفلاطون من أنه جعل لمدرسته شعاراً: «من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا»[٣٧]. كما أنه لا يستبعد موقف الاخلاقيين الذين الزموا البدء بعلم (إصلاح الأخلاق) لكل من أراد أن يتعلم علما زكيا نقيا[٣٨] لا بل إنه يقرر «انه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة، لا التي يتوهم انها كذلك ـ أعني اللذة ومحبة الغلبة ـ وذلك يكون بإصلاح الاخلاق، لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضا. ثم تصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق

(٣٦) ابن جنى : الخصائص، جـ ١ ص ٤٠ .
(٣٧) الفارابي: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادىء الفلسفة القديمة ، القاهرة ، ١٩١٠) ، ص ١١ .
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١ .

الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان»(٣٩).

وفضلاً عن ذلك فإنه يرى أنه ينبغي أن يؤخذ «من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الأرتياض في البراهين الهندسية، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق»(٤٠). وربما أمكن أن نتوهم أن ثمة تناقضا، أو بتعبير أدق «دورا منطقياً»، في موقف الفارابي إذ نلاحظ من جانب، أنه يفرض علم الاخلاق فبل الشروع في الفلسفة بينما هو، من جانب آخر، يجعله جزءاً من (العلم المدني) الذي يقع موقعاً متأخراً من تصنيفه للعلوم، لا بل انه يضعه آخر العلوم الفلسفية على الاطلاق ونتيجة أو غاية لهذه العلوم، كما يعتبر أن «القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية (في العمل) هما سبيل الفيلسوف وان الأعمال لا تكون إلا بالعلم(٤١). والذي يبدو لنا هو أن الفارابي يعتبر هنا ترتيبين ـ ترتيباً طبيعياً، وترتيباً صناعياً ـ وأنه يلجأ إلى ما سيلجأ اليه ديكارت في العصور الحديثة حين يضع أخلاقاً مؤقتة قبل الوصول إلى الأخلاق الدائمة المستندة إلى العلم اليقيني. أما الترتيب الطبيعي فيعكس حال الإنسان الطبيعية وضرورة الفعل الاخلاقي في كل الظروف قبل بناء العلم النهائي وأثناءه وهنا ينبغي أن نلجأ إلى ضرب من المصادرة بقبول مذهب أخلاقي معين نلتزم بمبادئه أثناء عملية البحث عن الحقيقة. وهذا المذهب الأخلاقي الذي قبله الفارابي في بداية مشروعه ـ ولم يتخل عنه حتى النهاية، لأنه كان يعتبر أنه صحيح في كل الأحوال ـ هو مزيج من الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطية المرتكزة على «الفضيلة». ومؤلفات الفارابي الأخلاقية ـ وبخاصة كتابي «تحصيل السعادة» و«التنبيه على سبيل السعادة» منها ـ هي التي تعبر عن هذه المصادرة وتشرح المبادىء الأخلاقية العامة والخاصة التي ينبغي أن يلتزم بها الفيلسوف. ولعل افتراض هذه المبادىء منذ البداية هو الذي يفسر ظاهرة عدم التوسع والإفاضة فيها في مؤلفاته النهائية ذات الطابع الانطوثيولوجي ـ السياسي، كما يفسر النزوع الغالب لديه نحو الظواهر والمؤسسات الاجتماعية في هذه الأعمال الأخيرة. أما الترتيب الصناعي المذهبي فمن الضروري أن يقوم، بحسب التقليد الذي ربط الفارابي نفسه به، على بناء العمل أو الفعل على العلم، أي بناء الأخلاق والسياسة على الفلسفة النظرية بأجزائها كافة انطلاقا من مقدماتها

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣.

اللغوية والمنطقية، وتأسيساً على أجزاء من علم التعاليم وعلم الطبيعيات والإلهيات.

على أساس من هذه النظرة نستطيع ان نزعم ان الفارابي، بعد أن حصل علم اللسان وعلم المنطق وأشياء من علم التعاليم ـ وخاصة العدد والهندسة والموسيقى ـ بدا قادراً على الخوض في القسم النظري الحقيقي من الفلسفة: الخوض فيه درساً أولاً، وتعليماً ثانياً، وتأليفاً ثالثاً. وهذه هي المرحلة الثانية البارزة في حياة الفارابي. فها هو بالفعل يعود من حران الى بغداد ليدرس المنطق ويؤلف فيه، ثم ليتناول بالدرس مؤلفات أرسطو ويقف على أغراضه منها، وليقرأ من غير شك أفلاطون ومجمل التراث الاغريقي الذي كانت تتداوله في ذلك الحين ايدي المثقفين في بغداد. ومن المؤكد أنه قد حصل معرفة تاريخية، عامة على الأقل، بالمذاهب اليونانية المختلفة كالفيثاغورية والقورينائية، والرواقية والكلبية والبيرونية والابيقورية والمشائية التي يضع فيها أرسطو وأفلاطون كليهما. فهو يؤكد أن معرفة وتعلم هذه المذاهب والفرق هي من بين الأشياء التي يحتاج اليها قبل تعلم الفلسفة بحسب التقليد الأرسطي. غير أنه يقع منذ البداية تحت التأثير الأفلاطوني ـ الأرسطي، ولا يكاد يرى الأشياء إلا من خلال اسمي أفلاطون وارسطو مجتمعين سوياً؛ فهما الحكيمان بإطلاق، وهما المبدعان للفلسفة المنشآن لأوائلها وأصولها والمتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر[٤٣]. وهو يكرس جهداً كبيراً لفهم كتاب (ما بعد الطبيعة) وتذليل صعوباته فيؤلف في «أغراضه» مقالة تجعل قراءة ابن سينا الاحدى والأربعين لهذا الكتاب ممكنة، كما يشرح «حروف» هذا الكتاب شرح معلم أصيل. غير أنه ما يلبث ان يجد نفسه، بسبب تبنيه المزدوج لهذين الفيلسوفين معاً، بإزاء مشكلة ذات وجهين، فهو مدعو من ناحية إلى الرد على أولئك المتفلسفة من معاصريه، الذين يبدو أنهم عارضوه في المزج والتوحيد بين الفيلسوفين وذهبوا إلى أن ثمة تناقضاً جوهرياً بينهما طريقة ومذهباً. وهو، من ناحية أخرى، مدعو في وسط ثقافي اجتماعي ذي هيمنة دينية صارمة، إلى تسويغ أخذه بمذهب هذين الفيلسوفين المعارض صراحة للمعطيات الدينية والاعتقادية، وهي دعوة سبق أن وجهتها المعارضة الدينية للفلسفة إلى سلفه الكندي الذي لم يتنكب عن الاستجابة لها[٤٤]. ولردع هذه المعارضة المزدوجة كتب الفارابي مؤلف (الجمع بين رأيي

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢-٣.

(٤٣) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨) ص ٨٠.

(٤٤) رسائل الكندي الفلسفية: (رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، جـ١، ص ٩٧-١٠٤.

الحكيمين أفلاطون الإلهي وارسطوطاليس). والواقع أن الفارابي لم يقصد من وضع هذا الكتاب الى مجرد رفع التناقض «المزعوم» بين فلسفتي هذين الحكيمين وإنما قصد أيضاً، وبالدرجة الأولى، الى رفع التناقض بين الفلسفة من ناحية والدين من ناحية أخرى بتأكيد القول أن أفلاطون وأرسطو لم يذهبا اطلاقا مذاهب مخالفة أو مناقضة لما قرره الوحي الإلهي. ومن المؤكد أن الفارابي في هذه المرحلة من حياته العلمية، كان في حاجة ماسة الى تقريري من هذا النوع وذلك للوقوف في وجه المعارضة الدينية ولتسويغ مشروعه الفلسفي بأسره. غير أنه لم يكن باستطاعته تحقيق هذا القصد قبل تأكيد وحدة الحقيقة الفلسفية التي تم عليها الاجماع لدى أكبر حكيمين عرفتهما الإنسانية، وهي حقيقة لا بد أن تكون متفقة بدورها مع الحقيقة الدينية. وينبغي ألا يذهب الظن بنا هنا على الاطلاق، كما قد يتبادر إلى أذهان بعض المحدثين، «أن الفارابي في توفيقه كان باطني النزعة باطني الهدف» وأنه وفق بين الحكمين بآراء استخلصها «من أعماق تفكيره ومن نزعته الشيعية» حيث «أنه كان ينتمي إلى الباطنية». ذلك أن الفارابي في محاولته الجمعية هذه لا يلجأ على الإطلاق إلى مفهوم «التأويل الباطني» بمعناه الحقيقي، وإنما يلجأ إلى معارضة النصوص بعضها ببعض لرفع التناقض الظاهري. ومقارنة النصوص المشخصة ومعارضتها ورد بعضها إلى البعض الآخر ليس من الباطنية في شيء وإنما هو صورة من صور «القراءة الظاهرية» للنصوص، وهي قراءة قد تعتمد في بعض الأحيان على «التأويل المجازي» لرفع التعارض، وهو تأويل توحي به النصوص نفسها وليس شيئاً غائباً أو بعيداً عنها وفضلاً عن هذا كله فإن الزعم أن الفارابي «كان ينتمي إلى الباطنية» أو أنه كان ذا «نزعة شيعية» هو زعم مسرف متعسف لا يسمح أي نص من نصوص الفارابي باستنتاجه، فضلا عن أن شهادات القدماء لا تشير إلى شيء من هذا القبيل، لا بل انها تشير صراحة إلى أن البلدة التي ولد ونشأ بها كانت بلدة «جميع أهلها على مذهب الإمام الشافعي»[٤٥]. والحق أن عملية رفع التناقض قد تمت بالرجوع إلى مؤلفات أرسطو المعروفة نفسها من أمثال (كتاب العبارة) و(السماء) و (البرهان) و(النفس) و(ما بعد الطبيعة)، وإلى مؤلفات أفلاطون وخاصة (فيدون) أو (فادن)، و(طيماوس) وكتاب (السياسة) أو (الجمهورية)، وأخيراً ـ أو أولاً ـ إلى كتاب (الربوبية) المعروف (بأثولوجيا أرسطو) وهو كتاب مأخوذ من (تاسوعات) أفلوطين وربما يكون مؤلفه هو الأفلاطوني المحدث فرفريوس الصوري. ولا شك أن الأفلاطونيين المحدثين ـ بالإضافة إلى

---

(٤٥)ابن خلكان : وفيات ، جـ ٥، ص ١٥٣ .

السريان ـ هم الذين أوقعوا الفارابي في هذه المحاولة، إذ أن الفارابي نفسه يذكر أن لـ (أمونيوس) ما يشبه أن يكون محاولة سابقة في هذا المضمار[٤٦]. وخلاصة رأي الفارابي، على كل حال، هو أنه ليس بين هذين الحكيمين المبرزين، أفلاطون وأرسطو، أي اختلاف في إثبات المبدع الأول، أو في وجود الأسباب عنه، أو في أمر النفس وأخلاقها والعقل والطبع والعادة والتعلم والعقل والعالم وحدوثه، أو في أمر العلم الإلهي أو الثواب والعقاب. أن الظنون الواردة في هذا الصدد ترجع إلى ظروف وأسباب موضوعية خارجية تتصل بطريقة حياة كل منهما أو بطريقة تدوينهما للكتب وما أشبه ذلك، وأن مقابلة النصوص المختلفة ترفع بكل تأكيد كل لبس حول أي اختلاف أو مفارقة مزعومين. ومن ناحية ثانية ليس ثمة تناقض بين الفلسفة ـ فلسفة أفلاطون وأرسطو ـ وبين الدين، كما يمكن أن يسبق إلى أوهام بعض الناس. فالفلسفة تقرر إثبات صانع مبدع لهذا العالم، وأن ثمة هيولى قد «أبدعها الله جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت»، وان «الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق» إذ «يستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض»[٤٧]. إن جميع أجزاء العالم قد أبدعها الباري، وهو العلة الفاعلة، الواحد الحق، مبدع كل شيء. ويكشف الفارابي بصراحة أكبر من غرضه الدفاعي ـ التسويغيّ في وجه خصوم الفلسفة من أتباع الشرع حين يقول:

«إنه ليس لاحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق، من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص امر الإبداع، ما لأرسطوطاليس، وقبله أفلاطون، ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء، من سائر المذاهب والنحل، ليس يدل، على التفصيل، إلا على قدم الطبيعة وبقائها. ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم، ليرى الأعاجيب عن قولهم بأن كان في الأصل ماء، فتحرك، واجتمع زبد، وانعقد منه الأرض، وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء. ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم، مما يدل على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الابداع، وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه أمر السموات والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها، وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض.

---

(٤٦) الفارابي: كتاب الجمع، ص ١٠٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن أوضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة، وأنه إيجاد الشيء لا عن الشيء، وأن كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ـ والعالم مبدع من غير شيء، فمآله الى غير شيء ـ فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها، وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادىء الطبيعة، لكان الناس في حيرة ولبس»[٤٨].

إن الفارابي هنا ليذهب إلى أبعد من مجرد التوفيق بين الفلسفة والدين، إنه يقرر صراحة أن أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما ـ وهو يكرر هذه العبارة الأخيرة مرتين، ومن الواضح أنه يقصد فيهما، بالاضافة إلى القدماء نفسه وسائر المتفلسفة في عصره ـ قد أنقذوا الناس من الحيرة واللبس اللذين وصلوا اليهما بسبب ما تتضمنه بعض الأقاويل الشرعية. وليس ثمة أدنى شك في أنه قصد إلى وضع النقاط فوق الحروف حين يتابع القول مباشرة موجهاً الخطاب الى أصحاب الشرع أنفسهم، خصوم الفلسفة، ومشيراً إلى الطريق الذي يأخذ به هو نفسه:

«إن الباري جلّ جلاله، مدبر جميع العالم، لا يغرب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية، من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية. وكل أمر من الأمور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والإحكام إلى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات». وهذا التقسيم الثلاثي له ما يسوغه عند الفارابي، فهو يعني أن الفعاليات الانسانية هي ذات مستويات متباينة وأن العلم ليس مقصورا على أصل وحيد. «والبرهانيات موكولة الى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسيات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة، والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحانية»[٤٩]. والفارابي يرى أن «أعم هذه كلها الشرعيات» وأن الفاظ هذه «خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤخذون بما لا يطيقون تصوره». فالجمهور لا يقدر على معرفة كيف يحدث شيء عن لا شيء وكيف يفسد إلى لا شيء، أي أنه يجهل الطرق البرهانية لذا

---

(٤٨)المصدر نفسه، ص١٠٢-١٠٣.

(٤٩)المصدر نفسه.

خوطب بما يقدر على «تصوره وإدراكه وتفهمه». أما هذه الطرق فمنشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم أفلاطون وأرسطو اللذان أوضحا الحجج وأقاما البراهين على وحدانية الصانع الحق بحيث أصبح مستنكراً أن يظن أحد بهما فسادا في معتقدهما ومسلكهما ورأيهما[٥٠].

إن الفارابي هنا لا يكتفي بالدفاع عن نفسه وعن الفلاسفة بدفع شنعة القول أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ـ وهي التهمة التي أصر الغزالي فيما بعد، في (التهافت) و(المنقذ)، على الصاقها به وبابن سينا وعلى تكفيرهما من أجلها، وإنما يذهب أيضاً إلى تميز الفلسفة بالطرق البرهانية خلافاً للطرق الجمهورية التي تميز أصحاب الشرع. وهو يضيف كذلك إلى صفة العلم الإلهي صفات شرعية أخرى كالحياة والإرادة نفهمها «بمعنى أشرف وأعلى» مما نفهمها عليه عند سائر الموجودات[٥١]. وهو أخيراً يبعد عن الحكيمين، وبالتالي عن الفلسفة وعن نفسه، ما يظن من إنكار أمر المجازاة، والثواب والعقاب، مستشهداً برسالة منسوبة إلى أرسطو كتبها إلى والدة الاسكندر يثبت فيها عالما آخر تلتقي فيه «زمرة الأخيار»، وبالقصة «الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال، خيرها وشرها»، وهي القصة التي أودعها أفلاطون «آخر كتابه في (السياسة)»[٥٢]. وهكذا يبدو هذا الكتاب من هذه الزاوية ـ ويا لها من مفارقة كبرى ! ـ رداً على عين القضايا التي كفر الغزالي بها الفارابي والفلاسفة في أواخر القرن الخامس الهجري، نعني قولهم المزعوم بقدم العالم، وبعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وبإنكار الثواب والعقاب أو الحشر بالأجساد. غير أن الأرجح هو أن يكون الفارابي قد قصد معاصريه أنفسهم ممن أخذوا على هذه الحكيمين وعلى من سلك سبيلهما أقاويل معارضة للدين أكثر مما أخذوا عليهما تعارض أقوالهما وتناقضها، إذ أن الكلام على «متابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل»[٥٣] يحيل إلى دلالة دينية اعتقادية أكثر مما يحيل الى مجرد التعارض في وجهات نظر فلسفية بحتة هي من شأن الخلافات الفلسفية

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤ .
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ .
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ .
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١٠ .

الزمنية الخالصة التي لا علاقة لها بمعطيات الثقافة والدين القائمة. وكل هذا يدل على أن التزام الفارابي بالطريق الفلسفي قد وضعه منذ البداية في حالة دفاع وتسويغ مستمرين جعلته، من غير شك، دائم الاعتبار للمعطيات الدينية عند كل تقرير فلسفي خالص. وهو يدل من ناحية أخرى على أن الفارابي قد وقع فريسة مذهب واحد ظن أنه هو الحقيقةُ النهائية، مذهب وحد فيه بين أقوال أفلاطون وأرسطو، وراء كل المظاهر المتناقضة، مذهب لم يجده جاهزاً تماماً، وإنما بذل جهداً ضخماً لتأليفه وتركيبه من جملة قضايا الفيلسوفين فضلا عن جملة معطيات التراث اليوناني الحاضرة لديه. ولقد ظن الفارابي أن كل فيلسوف حقيقي عظيم ينبغي أن يكون مذهبه هو هذا المذهب. لأنه الحقيقة الكبرى التي لا بد أن يتم عندها اجتماع العقول الفذة. وهذا ما يسوّغ نسبة الفارابي هذا المذهب عينه إلى هذا الفيلسوف الذي يسميه (زينون الكبير اليوناني). والواقع أنه ليس ثمة أي طائل وراء أية محاولة تنشد التثبت من هوية زينون هذا: هل هو زينون الأيلي أم زينون الرواقي؟ فكلاهما يصلح، في الحقيقة، لأن يكون المقصود، طالما أن كل واحد منهما هو «حكيم كبير» بالفعل! إذ أنه يترتب على نظرة الفارابي الأساسية أن يأخذ كل واحد من هذين بالمذهب نفسه في نهاية الأمر وهذا هو ما يفسر أيضاً أخذ الفارابي نفسه بهذا المذهب بالذات. فما هو محور هذا المذهب وما هي صورته؟ إنه قمة الفلسفة النظرية التي تنطلق من اتجاه الإنسان، كعقل، نحو الوجود، كمعطى أول جوهري للعلم الإنساني، في محاولة لتحديد طبيعته ودلالته وأصله. إنه، بكلمة، يدور حول «الانطوثيولوجيا»، منطلقاته حدس الوجود، ونظرية العدد والكثرة الهندسية من خلال الأفلاطونية المحدثة، ونظرية الكون الفلكية اليونانية التي نقلت إلى العرب مع مجمل ما نقل من علوم اليونان.

ينطلق العلم من التطورات، وهي، ان صح القول، حدوس أولى أو معان يدركها الذهن أو العقل ادراكاً مباشراً غير مصحوب بحكم اثبات أو بحكم نفي، فهي مفردة. غير أن العقل ما يلبث أن يركب من هذه التصورات أحكاماً أو تصديقات، أي تصورات بينها علاقات اثبات أو نفي. ومن التصورات ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كالجسم مثلاً الذي لا يمكن تصوره ما لم يتصور الطول والعرض والعمق، ومنها ما لا بد من الانتهاء إليه بحيث لا يكون هناك تصورات أخرى تتقدمها كمعاني الوجوب والوجود والامكان، «فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً تصورها، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن. ومتى رام أحد اظهار هذه المعاني بالكلام

عليهـا فإنما ذلك تنبيـه للذهن لأنـه لا يـروم إظهـارهـا بـأشيـاء هي أشهـر منهـا»[٥٤].
والعقل هو الذي يدرك التصورات ، وهو الذي يركب التصديقات ، والعقل يقال على أنحاء كثيرة ، غير أن العقل الذي يقصد إليه الفارابي ليس هـو ما يفهم الجمهـور حين يقول عن الانسان أنه عاقل بمعنى أنه فاضل جيد الرؤية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر[٥٥]. كما أنه ليس العقل الـذي يردده المتكلمون على ألسنتهم إذ يقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه أو يقبله ، « أي المشهور في بادىء رأي الجميـع»[٥٦]، وإنمـا هـو العقـل الـذي ذكـره أرسـطو في كتبـه وخـاصـة في (كتـاب البرهان) حيث يعنى به « قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقـين بالمقـدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت . وكيف حصلت . فان هذه القوة جـزء ما من النفس يحصل لها المعـرفة الأولى لا بفكـر ولا بتأمـل أصلاً»[٥٧]. لا شـك أن أرسطو قـد ميّز أنحاء أخرى من العقل كالعقل العملي وكالعقل الـذي جعله في (كتاب النفس) عـلى أربعـة أنحاء: عقـل بالقـوة، وعقل بـالعقل، وعقـل مستفاد، وعقـل فعال[٥٨]، غـير أن الفارابي يستند إلى ما يمكن أن نسميه بـ (العقل الفطري) في وضع اللبنات الأولى في فلسفته الأنطولوجية العامة . فالحدس الأساسي عنده هو حدس الوجود اطلاقاً . والمعاني الأولى التي يدركها الفارابي ادراكاً مباشراً ـ لا بعملية تجريد من خلال فعـالية العقـول الأربعة المذكورة آنفاً ـ هي التي تسمح له بالانتقال من مطلق الوجود الى الوجود المطلق .
وأول ما يدرك الفارابي هو « أن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى: (ممكن الوجود)، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى: (واجب الوجود)»[٥٩]. والمـوجود الممكن الـوجود هـو الموجـود الذي إذا فـرضنـاه غـير موجود لم يلزم منه محال ولا غنى لوجوده عن علة . أما الموجـود الواجب الـوجود فهـو الموجود الذي « متى فرض غير موجود لزم منـه محال ، ولا علة لـوجوده ولا يجـوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب لوجود الأشياء لأن الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في

(٥٤)الفارابي : عيون المسائل (في مجموعة « مبادىء الفلسفة القديمة ») القاهرة ، ١٩١٠) ، ص ١ .
(٥٥) الفارابي : رسالة في العقل (طبعة موريس بويج ، بيروت ١٩٣٨) ، ص٤-٥.
(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٨ .
(٥٧)المصدر نفسه، ص ٨ - ٩ .
(٥٨)المصدر نفسه، ص ١٢ وما بعدها .
(٥٩)الفارابي: عيون المسائل، ص ٤ .

كونها علة معلولاً ، كما لا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هـو الموجود الأول»(٦٠). ووجود هـذا (الموجـود الأول) منـزه عن جميـع أنحـاء النقص ، فهو تام وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو حكيم وحي وقادر وعالم ومريد وله غاية الكمال والجمال والبهاء، وهو مبدأ جميع الأشياء(٦١)، إذ وجودهـا أثـر من وجـوده. غـير أن وجـود الأشيـاء عنـه لم يكن عن جهـة قصـد منه يشبه القصود الانسانية كما أن الأشياء لم تصدر عنـه على سبيـل الطبـع من دون أن يكون له معرفة ورضى بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه(٦٢). فيكفي أن يعلم الله الأشياء أو يعقلها حتى توجد هذه ويكون وجودها معلولا لعلمه. فالعلم إذن أو العقل يتضمن الإبداع، والإبداع يعني إيجاد الشيء من ناحية، وحفظ إدامة وجوده من ناحية أخرى، والله عقل وعاقل ومعقول وموضوع عقله ذاته، فمن عقله لذاته يصدر عنه مبدع واحد بالعدد، هو العقل الأول وذلك بمقتضى ذاته، فمن عقله لذاته يصدر عنه مبدع واحد بالعدد، هو العقل الأول وذلك بمقتضى النظرية الهندسية القديمة التي تقرر أنه عن الواحد لا يصدر ابتداء إلا واحد. وهذا العقل الأول هو في الحقيقة الموجود الثاني في سلم الموجودات الهابط. «وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضاً لا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التيتخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع»(٦٣). وهكذا يستمر الفيض والصدور حتى تنتهي هذه الموجودات المفارقة ونصل إلى الوجود الحادي عشر، وعند كرة القمر والعقل الفعال ينتهي وجود العقول والأجسام السماوية التي تتحرك دوراً(٦٤). «وهذه العقول مختلفة الأنواع، كل واحد منها نوع على

(٦٠)المصدر نفسه ، ص ٤ .

(٦١)المصدر نفسه، ص ٥ .

(٦٢)المصدر نفسه، ص ٦ .

(٦٣)الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة (تحقيق أ. نادر، بيروت ١٩٦٨) ، ص ٦١ .

(٦٤)المصدر نفسه: ص ص ٦١ ـ ٦٢ .

حدة. والعقل الأخير منها سبب الأنفس الأرضيةمن وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر»[٦٥] إذ عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركات الاسطقسات أو العناصر يحصل أولاً الأجسام الحجرية ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق. كما يحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تحصى[٦٦]. والحيوان الناطق، أو الإنسان، هو أفضل هذه الموجودات اطلاقاً[٦٧]، هذه الموجودات التي تبدأ بالأول أو الله، لتنتهي عبر الثواني والعقل الفعال والإنسان إلى عام الأجسام الجامدة، مكونة على هذا النحو سلسلة الوجود الكبرى وصورة للكون بكافة مبادئه وموجوداته.

لا شك أن هذه النظرية، نظرية الوجود الصدوري، هي نظرية زمنية تاريخية تماماً بمعنى أنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بعصر الفارابي، فما هي إلا تطبيق لحالة العلم على مشاكل الفلسفة، وهي بالتالي مضطرة الى التراجع والانسحاب كلما تقدم العلم باتجاه تصورات جديدة. وأنه لمن العبث تماماً أن نقف طويلاً عند عناصرها بقصد تقويمها علمياً أو فلسفياً من خلال العصور الحديثة. غير أنه يظل لهذه النظرية دلالتان بارزتان: الأولى أنها مثل حي للعلاقة الجوهرية التي يرى الفارابي أنها ينبغي أن تقوم بين الفلسفة من ناحية والعلم من ناحية أخرى، إذ أن الفيلسوف لا يستطيع أن ينظر إلى الوجود بمعزل عن مقررات العلم في عصره وإنما عليه أن يعتبر هذه المنجزات باستمرار، وهو ما فعله الفارابي تماماً حين نقل النظرية الكونية اليونانية إلى فلسفته الانطولوجية. والثانية أن الفيلسوف لا يستطيع أن يقيم أي بناء فلسفي انساني دون أن يكون واعياً لحدود الوجود وتجلياته ودون أن يكون عالماً بوضع الانسان في مجمل الكون. بتعبير آخر إن الإنسان الذي يتجه إليه الفيلسوف بالدرجة الأولى، والذي هو كائن اجتماعي أو مدني قبل كل شيء، لا يمكن أن يحيا الحياة الحقيقية إلا على ضوء صورة الكون نفسه. لذا لم يكن العلم بالوجود والموجودات إلا مرحلة متوسطة على الفيلسوف أن يسبرها ويحدد أبعادها قبل أن يوجه اهتمامه إلى الانسان. وليس هذا بالموقف الجديد تماماً لدى

---

(٦٥)الفارابي: عيون المسائل، ص ٨.
(٦٦)الفارابي: السياسة المدنية أو مبادىء الموجودات (تحقيق فوزي نجار، بيروت ١٩٦٤)، ص ٦٢.
(٦٧)نفس المصدر: ص ٦٧.

الفارابي ، انه في الواقع استئناف للنظرية الأفلاطونية التي تجعل العلم بالوجود وبالمثل من حيث هي مبادىء للوجود وسيلة ضرورية لبناء عالم الانسان في مجمل الكون . ولقد وعى الفارابي وعياً كاملاً هذا الدرس حين قرر صراحة أن «النظر الإلهي في الموجودات»[٦٨] وهو ما يمكن تسميته بالأنطوثيولوجيا ينبغي أن يكون مبدأ لعلمين جوهريين يطلق الفارابي على أولهما اسم (العلم الانساني) وعلى ثانيهما (العلم المدني)[٦٩].

أما « (العلم الإنساني) فيفحص « عن الغرض الذي لأجله كون الانسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الانسان ماذا وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الانسان ذلك الكمال أو ينتفع في بلوغها ، وهي الخيرات والفضائل والحسنات ، ويميزها من الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات . وأما (العلم المدني) فهو « علم الأشياء التي بها أهل المدن ، بالاجتماع المدني ، ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة ، ويبين له أن الاجتماع المدني والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن شبيهة باجتماع الاجسام في جملة العالم ، ويتبين له في جملة ما تشمل عليه المدينة والأمة نظائر ما يشتمل عليه جملة العالم»[٧٠].

إن علم الإنسان هنا ليس في حقيقة الأمر سوى (علم الأخلاق) المؤسس على نظرية في الانسان ، أي على ما يسميه المحدثون بالأنثروبولوجيا الفلسفية ، فهو إذن ، إن صح التعبير ما يمكن أن نسميه بـ (الأنثروبولوجيا الأخلاقية). أما (العلم المدني) فيشير هنا بالذات إلى الفلسفة الاجتماعية السياسية ، وهو في مواضع أخرى من مؤلفات الفارابي يحيل إلى (علم الأخلاق) الذي يبحث في السعادة من ناحية ، وإلى الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية الخالصة من ناحية أخرى[٧١]. وأنه لمن الضروري أن نلاحظ انتقال الفارابي من الوجود الى الانسان ومن الانسان إلى المجتمع . ذلك أن ترتيب الوجود ليس أمراً غير ذي معنى وإنما هو مثال للمدينة ، و« كما أن في العالم مبدأ ما أولاً ، ثم مبادىء آخر تتلوه على ترتيب ، وموجودات عن تلك المبادىء ، موجودات آخر تتلو

---

(٦٨)الفارابي : تحصيل السعادة، ص ١٥ .

(٦٩)نفس المصدر، ص ص ١٥ ـ ١٦ .

(٧٠)المصدر نفسه : ص ص ١٥ ـ ١٦ .

(٧١) الفارابي : إحصاء العلوم ص ص ١٢٤ـ١٢٨ ، (كتاب الملة)، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ص٥٢ـ٥٣ .

الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الموجود ـ وكذلك في جملة ما تشمل عليه الأمة والمدينة مبدأ أول، ثم مبادىء آخر تتلوه، ومدنيون آخرون يتلون تلك المبادىء وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن ينتهي آخر المدنيين رتبة في المدينة والإنسانية حتى يوجد فيها يشتمل عليه جملة العالم»(٧٢). فالتعرف على مراتب الأشياء والموجودات في العالم بحيث نبتدىء من أشدها تأخراً مما ليس له رئاسة على شيء دونه أو تدبير لموجود غيره، ونرتقي إلى ما هو رئيس ومدير، حتى نصل إلى أكمل المراتب وأفضلها، إلى السبب الأول أو الله؛ ما هو في نهاية التحليل إلا الصورة النموذجية للقوى النفسانية الإنسانية، وللبدن الإنساني، وللمدينة الفاضلة التي يكون فيها الملك أو الرئيس الأول بمنزلة الإله الذي هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف ما فيه(٧٣).

٣ ـ الإنسان في العالم :

يقوم التصور العام للوجود عند الفارابي على قسمة كبرى له، هي في الأصل يونانية. وهذه القسمة تجعله ذا عالمين : عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر. أما الأول فهو عالم الموجود الأول والثواني والأفلاك وعقولها العشرة غير الفاسدة التي تنتهي بالعقل الفعال. وأما الثاني فهو عالم العناصر والأجسام : المادة والنبات والحيوان والانسان، وهو عالم الكون والفساد.

وفي الانسان تلتقي العناصر وقوى الفعل والعقل والارادة. والمركب من هذه الأمور جميعاً البدن من وجه والروح أو النفس من وجه. وهذا هو الانسان.

والانسان ينشد، بطبعه، العلم، كما ينشد بوجوده الاجتماعي العمل الذي يبلغ به، من حيث هو فرد، مرتبة الخير والفضيلة، ومن حيث هو في المدنية مرتبة الاجتماع السعيد، أو السعادة المجتمعية.

وأول ما يحدث في الإنسان، إذا حدث، القوة الغاذية، ثم القوة الحاسة، ثم المتخيلة فالناطقة فالنزوعية أو الارادية. أما الناطقة فهي رئيسة على ما قبلها. وأما النزوعية التي في القلب ـ فتنزع، أخذا أو تركاً، بالحس أو بالتخيل أو بالقوة الناطقة. ونزوعها قد يكون إلى علم شيء ما أو إلى عمل شيء ما، أما بالبدن بأسره وإما بعضو ما

---

(٧٢) الفارابي: تحصيل السعادة، ص١٦.

(٧٣) الفارابي: كتاب الملة، ص ٦١-٦٣.

منه . «والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال » ، كالأعصاب والعضل السارية في الأعضاء وسائر الأعضاء الجسمانية التي يمكن أن تتحرك بالارادة . وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة ـ التي تفعل بالقوة الفكرية ـ وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالاحساس .

فالعقل والارادة هما قطبا وجود الانسان ، وهما مبدأ العلم والعمل ، أما التعقل فيكون بأن «ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات. والمعقولات التي من شأنها أن ترتسم من القوة الناطقة منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل : وهي الأشياء البريئة من المادة ؛ ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها . فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل »[٧٤] . والعقل الإنساني نفسه « هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات : فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة » . « وسائر الأشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، وكلها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل . ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا في ما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل . بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات »[٧٥] . « وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيّرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق للمادة ـ فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر . لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر . فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو ، من قبل أن يبصر ، فيه بصر بالقوة ، والألوان من قبل أن تبصر ، مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل ، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل . فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاءُ به

(٧٤)الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠١ .

(٧٥)المصدر نفسه، ص ١٠١ .

وتعطي الألوان ضوءاً تضاء به. فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل وتصير الألوان، بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة، وكذلك هذا العقل الذي يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر، يعقل ذلك الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهيولاني في العقل المنفعل. وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس. مثل أن الكل أعظم من الجزء وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية. (و) المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف: صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات - التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان - ومباديها ومراتبها، مثل السموات، والسبب الأول، وسائر المبادىء الآخر، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادىء »[76].

غير أن التعقل الموصل إلى المعقولات أي إلى العلم ليس نهاية الفاعلية الانسانية « فعندما تحصل هذه المعقولات للانسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وتشوق الى الاستنباط ونزوع الى بعض ما عقله أولاً، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهته ». والنزوع الى ما يدركه الانسان هو « الارادة ». فإن كان ذلك النزوع عن احساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الارادة، وإن كان ذلك عن روية أو نطق في الجملة، سمي الاختيار. وهذا يوجد في الانسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.

تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان . وحصـول المعقولات الأولى لـلانسان هـو استكمالـه الأول. وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير. وذلك هو السعادة »[٧٧] . وإنما يبلغ الانسان السعادة بأفعالٍ ما إرادية ، بعضهـا أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، لا بأي أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقـدرة محدودة . « وذلـك أن من الأفعال الاراديـة ما يعـوق عن السعادة . والسعادة هي الخـير المطلوب لـذاته ، وليست تـطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بهـا شيء آخر ، وليس وراءهـا شيء آخر يمكن أن ينـاله الانسـان أعظم منهـا . والأفعال الاراديـة التي تنفع في بلوغ السعـادة هي الأفعال الجميلة . والهيئـات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل . وهذه الخيرات هي لا لأجل ذواتها بل أنما هي خيرات لأجل السعـادة . والأفعال التي تعـوق عن السعادة هي الشـرور . وهي الأفعال القبيحة . والهيئات والملكات التي عنها تكون هـذه الأفعال هي النقـائص والرذائل والخسائس.»[٧٨] . وفيصل التفرقة بـين الأفعال الخيـرة الجميلة وبين الأفعـال الشريرة غير الجميلة ، يكمن في مدى تقيد الارادة بنزوع القوة النزوعية الى ما تعلم أو تدرك . « فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة ونصبت غاية وتشوقت [بالنزوعية][٧٩] ، واستنبطت بالقوة المرويـة ما ينبغي أن تعمـل حتى تنال بمعـاونة المتخيلة والحـواس على ذلك ، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال ، كانت أفعال الانسان كلها خيرات وجميلة . فإذا لم تعلم السعادة ، أو علمت ولم تنصب غاية بتشـوق ، بل نصبت الغـاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال [بمعاونة] الحواس والمتخيلة [على ذلك]، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية ، كانت أفعال ذلك الانسان كلها غير جميلة »[٨٠] .

والسعادة هي موضوع العلم المدني[٨١] . وهذا العلم «يفحص عن أصناف الأفعال والسير الارادية، وعن الملكـات والأخلاق والسجـايا والشيم التي عنهـا تكون الأفعـال والسير ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الانسان ،

(٧٧)المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

(٧٨)المصدر نفسه، ص ١٠٦ .

(٧٩)في النص المطبوع : بالنوعية؛ وما جاء بين معقوفتين بعد ذلك إضـافة من عنـدنا، في ضـوء النص نفسه، ليستقيم كامل النص .

(٨٠)الفارابي: آراء . . ، ص ١٠٧ .

(٨١)الفارابي: كتاب الملة (ونصوص أخرى) ، تحقيق محسن مهدي، بيروت ، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٥٢ .

وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه . ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السير. ويبين أن فيها ما هي في الحقيقة سعادة وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة ، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة وهي الحياة الآخرة ، والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة . ويميز الأفعال والسنن ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالاً مشتركاً . ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برئاسة [تمكّن] معها تلك الأفعال والسير والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم [وتجتهد] في أن تحفظها عليهم حتى لا تزول ، وأن تلك الرئاسة لا تتأتى إلا بمهمة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما أمكن منهم عليهم . وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها . والسياسة هي فعل هذه المهنة »[٨٢] . والعلم المدني جزءان : « جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى احصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الارادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم ويميز الفاضل منها من غير الفاضل وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة ، وترتب في أهل المدن والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم . ثم يحصى أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما هي كل واحدة منها ، ويحصى الأفعال التي يفعلها كل واحد منها ، وأي سير وملكات يلتمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم حتى ينال بها غرضها من أهل المدن والأمم التي تكون تحت رئاستها »[٨٣] .

والأشياء الانسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى ، أربعة أجناس : الفضائل

(٨٢) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .
(٨٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية[٨٤] .

وليس أي إنسان اتفق تكون هذه الفضائل عنده عظيمة القوة . فهذه الفضائل « إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع ، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جداً »[٨٥] . فإذا حصلت هذه في إنسان ما يبقى بعد هذا أن تحصل هذه الطبائع الجزئية في الأفراد والأمم والمدن . فكيف الطريق إلى إيجاد هذه الفضائل الجزئية في الأمم والمدن؟ الجواب أن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه الفضائل في الأمم والمدن بطريقتين أوليين : التعليم والتأديب[٨٦] .

و« التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن » . أما التأديب فهو « طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم» . والتعليم هو بقول فقط والتأديب هو أن « تعوّد الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على نفوسهم، ويجعلوا كالعاشقين لها. وإنهاض العزائم نحو فعل الشيء ربما كان بقول وربما كان بفعل»[٨٧] .

وتحتل العادة والتكرير، في فلسفة التعليم والتأديب هذه، أي في فلسفة الفارابي التربوية مكانة متميزة . وعنده أن « الفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان ما، واعتياد لها. فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لها هو الفضيلة ، وإن كانت شروراً كان الذي يحصل لها هو الرذيلة ، على مثال ما عليه الصناعات ، مثل الكتابة ، فأنا بتكريرنا لأفعال الكتابة مراراً كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا ، وإن كان ما نكرره ونتعوده من أفعال الكتابة أفعالاً ردية تمكنت فينا كتابة سوء، وإن كانت أفعالاً جيدة تمكنت فينا كتابة جيدة »[٨٨] . ومعنى ذلك أن الانسان يولد « على الفطرة » بمعنى خاص هو أنه « لا يمكن أن يفطر الانسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ،

---

(٨٤)الفارابي: تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١، ص ٤٩ - ٧٧.

(٨٥)المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٨٦)المصدر نفسه، ص ٧٨ .

(٨٧)المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٨٨)الفارابي: فصول المدني، تحقيق د. م. دنلوب، مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٦١، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
(The Fusul al — Madani of Al — Farabi, edited by D. M. Dunlop, Cambridge University Press, 1961).

كما لا يمكن أن يفطر الانسان بالطبع حائكاً ولا كاتباً ولكن يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها ، كما يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها أسهل عليه من أفعال غيرها فيتحرك من أول أمره إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه متى لم يحفزه من خارج إلى ضده حافز . وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال فيه أنه فضيلة ، كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الحياكة ليس يقال فيه أنه حياكة ولكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة وكررت تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة حتى تصير هيئة تصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها ، كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة . ولا تسمى الهيئة الطبيعية فضيلة ولا نقيصة وإن كانت تصدر عنها أفعال واحدة بأعيانها . وتكون الطبيعة لا اسم لها وإن سماها مسم فضيلة أو نقيصة فإنما يسميها باشتراك الاسم فقط ، لا بأن يكون معنى هذه معنى تلك . فالتي هي بالعادة هي التي عليها يحمد الانسان أو يذم . وأما الأخرى فلا يحمد عليها الانسان ولا يذم »[٨٩] .

وهذا الذي يثبته الفارابي في (فصول المدني) يقابل التمييز التي يضعه في (التنبيه على سبيل السعادة) بين القوة الفطرية التي يفطر الانسان عليها من أول وجوده وبها يفعل الأفعال الجميلة أو القبيحة ، وبين الحال التي تحدث للانسان (باكتساب) وتوجه أفعاله وجهة الجودة والخير أو الرداءة والشر ، وهي (الخلق). وهو يضيف إلى ذلك ، في (التنبيه) ، فكرة السعي إلى غاية رئيسة هي جعل الخلق الجميل (ملكة) بحيث لا يمكن زواله أو يعسر . كما يؤكد « ان الاخلاق كلها ـ الجميل منها والقبيح ـ هي مكتسبة ، ويمكن الانسان ، متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقاً ، ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلق ما ، اما جميل وأما قبيح ، أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق . والذي به يكتسب الانسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد . وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة ، زماناً طويلاً ، في أوقات متقاربة »[٩٠] .

ويرى الفارابي أنه يعسر وجود من هو معد بالطبع للفضائل كلها ، الخلقية والنطقية وللصنائع ، إعداداً تاماً . وكذلك يبعد أن يوجد من هو معد للشرور اعداداً تاماً .

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٩٠) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص ٧ ـ ٨ .

« والأكثر أن كل واحد معد نحو فضيلة ما أو [عدة فضائل ما] محدودة ، أو صناعة ما أو عدة صنائع محدودة ، فيكون هذا معداً نحو شيء ثـالث من فضيلة أو صناعـة » . فإذا انضافت إلى الهيئات الطبيعية والاستعدادات الاخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة كـان ذلك الانسان في ذلك الشيء أتم ما يكون وكان زوال ما تمكن فيه من الهيئـات ، سواء أكان هذا الذي تمكن فيه خيراً أم شراً ، عسيراً . « ومتى وجد في وقت من الأوقات من هو معد بالطبع نحو الفضائل كلهـا إعداداً تـاماً ، ثم تمكنت فيـه بالعـادة ، كان هـذا الإنسـان فائقـاً في الفضيلة للفضائـل الموجـودة في أكثر النـاس ، حتى يكاد يخـرج عن الفضائل الانسانية إلى ما هو أرفع طبقة من الانسان . وكان القدماء يسمون هذا الانسان الإنسان الإلهي » . وله « مضاد » يكاد يخرج عن الشرور الانسانية إلى ما هو أكـثر شراً منها . وهما طرفان وجودهما في الناس قليل أولهما معد لتدبير المدن وخدمتها ، وهو الملك في الحقيقـة ، وثانيهـما مصيره أن « يخـرج عن المـدن كلهـا »[٩١] . وهـذه النـظريـة في الاستعدادات والعادة تعني عند الفارابي أن « الهيئات والاستعدادات الطبيعية نحو فضيلة أو رذيلة منها ما يمكن أن يزال ويُغير بالعادة زوالاً تاماً وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص [قوته] من غير أن يزول زوالاً تاماً، ومنها ما لا يمكن أن يزال ويغير ولا أن تنقص قوته، ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها، والمجاذبة والمدافعة حتى يفعل الإنسان أبداً أضداد أفعالها»[٩٢]. وهي مبدأ للقسمة التي يضعها الفارابي بين «الفاضل» وبين «الضابط لنفسه»، الفاضل الذي يفعل الأفعال الفاضلة والخيرات بما تنهضه اليه هيئته وشهوته وشوقه وهواه، والضابط لنفسه الذي يفعل الخيرات وهو يهوى الشرور ويتشوقها لكنه يجاذب هواه ويخالف بفعله ما تنهضه إليه هيئته وشهوته وهواه ويفعل الخير وهو متأذ بفعله. فهذان النمطان من «الفاعلين» لهما مكانة جوهرية لا في فعل ما توجبه «السنة» من أفعال شرعية وإنما أيضاً في محاربة الشرور في المدن. ذلك أن «الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل التي تمكن في نفوس الناس، وإما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم. وأي إنسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه بفضيلة تمكّن في نفسه ولا بضبط نفسه أخرج عن المدن»[٩٣].

---

(٩١) الفارابي: فصول المدني ، ص ١١١ .

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢ .

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١١٢ .

ويفصل الفارابي في طرق تعلم الفضائل النظرية والفضائل العملية ويقرن مبدأ (العادة) بطبيعة الأقاويل وطرقها من برهانية واقناعية وانفعالية وتخييلية .

وهكذا نجد عنده أن العلوم النظرية «إما أن يعلمها الأئمة والملوك ، وإما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية » . وذلك يكون بأن يعرفوا مقدمات العلوم النظرية وأصناف أحوال هذه المقدمات وترتيبها ، وبأن يعودوا استعمال الطرق المنطقية . وأن يؤخذوا بالتعليم من صباهم « على الترتيب الذي ذكره أفلاطن » مع سائر الآداب إلى أن يبلغ كل واحد منهم أشده . ثم يجعل الملوك منهم في مراتب الرياسة يترقون فيها حتى يبلغوا مرتبة الرياسة العظمى . وهذا طريق تعليم الخاصة الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه باديء الرأي المشترك .

وطريق تعلم الأشياء النظرية هي « الطرق الاقناعية » ، وبعضها يمكن أن يفهم بطريق « التخييل » ، وهي المبادىء القصوى والمبادىء التي ليست جسمانية . فإن تلك ينبغي أن يفهم (العامة) مثالاتها ، وإن تمكن في نفوسهم بطريق الاقناعات . وكل هذا يفضي إلى الفضيلة النظرية .

أما طريق تعلم الفضائل العملية والصناعات العملية « فبأن يعودوا أفعالها . وذلك بطريقين : أحدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً » . وذلك ممكن باستعمال الصنائع المنطقية وبالتعود على هذه الأفعال والملكات . « والطريق الآخر هو طريق الاكراه » ، وتلك تستعمل مع المتمردين المعاصين من أهل المدن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ، ولا بالأقاويل . وكذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها[٩٤] . وإذا كانت وظيفة الملك أو صناعته هي تأديب الأمم وأهل المدن وحملهم على ممارسة الفضيلة ، فإنه يلزمه ، لهذا التأديب استعمال طائفتين من المؤدبين : طائفة يستعملهم في تأديب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة يستعملهم في تأديب من سبيله أن يؤدب كرهاً ، تماماً كما هو السبيل في تأديب الصبيان والأحداث فإن مؤدبهم أو معلمهم يؤدب بعضهم بالرفق والاقناع

(٩٤)المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

وبعضهم كرهاً على تفاوت في قدر عظم التأديب والتقويم . وعلى هذا الأساس يحتاج الملك لتعليم الأمور النظرية الى طرق البرهان اليقينية . لكن يمكن أن يلتمس في ذلك الطرق الاقناعية بأن يوقع التصديق بها عن طريق التمثيل أو التخيل بحيث تجعل مشتركة لجميع الأمم والمدن، إن عن طريق الأقوال الانفعالية والخلقية (التي تخشع منها نفوس المدنيين وتذل وترق وتضعف)، أو «تقوى لها نفوس المدنيين وتعز وتقسو وتحنو»، وذلك بحسب توجه تلك إلى «الفاضلين» وتوجه هذه إلى «المضادين». «ثم بعد ذلك ينظر (الرئيس الأول في المدن) في أصناف الأمم أمة أمة، وينظر فيما وطنت له تلك الأمة بالطبع المشترك من الملكات والأفعال الإنسانية، حتى يأتي على النظر في الأمم كلهم أو أكثرهم، وينظر فيما سبيل الأمم كلهم أن يشتركوا فيه. وهو الطبيعة الإنسانية التي تعمّهم. ثم ما سبيل كل طائفة من كل أمة أن تخص به فيميز هذه كلها وتحصل بالفعل. (ثم) الأشياء التي سبيلها أن تقوم بها أمة أمة من الأفعال والملكات ويسددوا فيها نحو السعادة، كم عدد ذلك بالتقريب، وأي أصناف الإقناعات ينبغي أن تستعمل معهم، وذلك في الفضائل النظرية والفضائل العملية. فيثبت ما لأمة على أمة حيالها بعد أن يقسم أقسام كل أمة ونظر هل يصلح أن تستحفظ طائفة منهم العلوم النظرية أم لا؟ وهل فيهم من يستحفظ النظرية الذائعة أو النظرية المخيلة». فإذا تم تمييز الطوائف القادرة على أن تستحفظ ما ينبغي أن يعلم للأمة وأهلها بما تملك من فطرة وعلم وقوة على جودة: الاستنباط وعلى القيام بنصرة ما تستحفظ ومناقضة ما ضاده تعليمه، استعمل أهل هذه الطوائف في تأديب الأمم طوعاً أو كرهاً، طوعاً بما فيهم من فضيلة فكرية، وكرهاً بما يفضل أن يحصلوه من فضيلة «حربية». ومعنى ذلك أن التأديب يكون بوجهين، وجه يستعمل في تجديب الأمة طوعاً. ووجه يستعمل في تأديبها كرهاً. وكل وجه تقوم به طائفة إن لم يتوافر الوجهان في طائفة واحدة. وبذلك تحصل في الأمم والمدن الأشياء الإنسانية الأربعة (النظرية والفكرية والخلقية والعملية) التي بها ينالون السعادة القصوى[٩٥].

ولا يفوت الفارابي أن ينتبه إلى أن تعليم جمهور الأمم وأهل المدن ينبغي أن يلتفت إلى واقعة أساسية هي أن « الأمم وأهل المدن منهم من هو خاصة ومنهم من هو عامة » . العامة يقتصرون في علومهم النظرية على ما يوجبه بادىء الرأي المشترك . والخاصة هم

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٨٦ .

الذين لا يقتصرون في علومهم النظرية على بادىء الرأي المشترك ، وإنما يعتقدون ما يعتقدونه ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقب. أما الرئاسة المدنية فهي للخاصي لا للعامي . وأخص الخواص هو الرئيس الأول الذي هو أكمل الخواص وأجدر بأن يتقلد رئاسة المدينة الأولى . لأن عنده من العلم العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية ، بينما الباقون عامة وجمهور ليس لديهم ولا يصلح لتعلمهم إلا الطرق الإقناعية والتخيلات[٩٦] وهذا تأكيد لنظرية الفارابي في القول أن كل تعليم يلتئم بشيئين : بتفهيم ذلك الشيء الذي يتعلم وإقامة معناه في النفس ، ثم بإيقاع التصديق بما فهم وأقيم معناه في النفس . و« تفهيم الشيء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه. وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع»[٩٧]. والرئيس الكامل هو الذي «تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه » ، أي هو الذي تحصل له الفضائل النظرية والفضائل العملية ببصيرة يقينية وتكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، أي باستعمال براهين يقينية وطرق اقناعية وطرق تخيلية إما طوعاً أو كرهاً ، كما مر[٩٨] . والرئيس الكامل ، في هذا ، ليس إلا الفيلسوف الكامل ، لأن الفيلسوف وحده هو الذي تكتمل فيه الفضائل النظرية والفضائل العملية ، وهو الذي يحرص على إيجاد الفضائل جميعاً في الأمم والمدن . ولهذا كان الفيلسوف هو أجدر الناس بوضع النواميس التي تضمن تحقيق شرائط السعادة لأهل المدن . وليس يستحق اسم الفيلسوف الحقيقي أو الرئيس الأول إلا من كانت لديه الفلسفة على الحقيقة . أما من تحصل لديه العلوم النظرية من غير أن يكون قادراً على إيجاد الأفعال الفاضلة أو الجميلة في غيره فهو فيلسوف باطل أو مزوّر أو بهرج[٩٩] .

إن الفارابي هنا يضع نصب عينيه تجربة أفلاطون الفلسفية ذات الوجهة السياسية ،

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ .
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٩٠ .
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠ .
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ - ٩٥ .

فليست مهمة الفلسفة أن تنحصر في دراسة الوجود والموجودات كما يمكن أن يظن لأول وهلة وإنما مهمتها أن تنخرط في الزمان وأن تدخل المدينة لاصلاح عالم الانسان الذي أفسده الزمان نفسه . إن على الفيلسوف أن يدخل في صراع مع هذا العالم الفاسد الذي جاء إليه، وعليه أن يستجيب لكل دعوة إصلاح توجه إليه بقصد تحقيق أكبر قدر من السعادة في المدينة وبقصد تمثل أهل المدينة جميع الأشياء الفاضلة الجميلة. وقد وجد الفارابي أن المهمة عسيرة جداً . ذلك أن العالم الذي كان يتحرك فيه قد بدا له عالماً مضاداً تماماً لما ينبغي أن يكون عليه . صحيح أن الشرائط التي ذكرها أفلاطون ورأى الفارابي نفسه أنها ضرورية للمصلح ـ نعني أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء، حفوظاً وصبوراً على الكد الذي يناله في التعلم، محباً للصدق وأهله والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، ورعاً، سهل الانقياد للخير والعدل الخ . . .(١٠٠) ـ صحيح أنها يمكن أن تكون على قدر كبير من الفاعلية والتأثير في توجيه المدينة وأهلها نحو الفضيلة ، غير أن القوى الثانوية في الانسان قد أسرفت وحققت انجازات ضخمة بأن رفعت مدناً وأقامت جماعات أكسبت أهلها هيئات نفسانية رديئة وأفعالاً مؤذية فاسدة . ولقد نظر الفارابي حوله فلم ير أثراً لأية مدينة فاضلة ، انه لم ير» إلا «مضادات المدينة الفاضلة»: المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة(١٠١) . ويبدو أنه يئس من أية محاولة اصلاحية لهذه المدن فاكتفى بوصفها وصفاً دقيقاً يكشف عن حس نقدي سياسي عميق ، دون أن يفصل مع ذلك في وسائل إخراج هذه المدن من الحالة التي تردت فيها رغم أنه اشترط في الفيلسوف الحقيقي (الفعلُ) وإحداث التأثير والتغيير في الآخرين لا مجرد الارتداد إلى ذاته العالمة فحسب . ومن الواضح الجلي أن الفارابي يفصل في (مضادات المدن الفاضلة) أكثر مما يفصل في المدن الفاضلة نفسها . لا شك أن ذلك يصلح لأن يكون طريقة يمكن اللجوء إليها للتعريف بهذه المدن لكنه يشير بالدرجة الأولى إلى أن عالمه وزمانه غارقان في الرذيلة قبل كل شيء ، وأن الخلاص لا يكون في نهاية الأمر إلا في اعتزال هذا الزمان والهروب إلى عالم الأزل الثابت . والواقع أن وصف الفارابي للمدينة الفاضلة وأهلها لا يحيلنا إطلاقاً إلى المدينة والجماعة الأرضيين وإنما يحيلنا إلى عالم مفارق تماماً. فمن شأن تكرار

---

(١٠٠)الفارابي: تحصيل السعادة، ص ٤٥، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .
(١٠١)الفارابي: آراء . . ، ص ١٣١ ـ ١٣٤ .

الأفعال التي تنال بها السعادة ومن شأن المواظبة عليها لدى أهل المدينة الفاضلة ، أن يصيرا النفس إلى حد من الكمال تستغني معه عن المادة فتحصل متبرئة منها ، غير متجسمة وبلا أعراض جسمية بحيث لا يمكن أن يقال عنها إذ ذاك « أنها تتحرك ولا أنها تسكن »[١٠٢] . لا شك أن هذه الحالة تؤدي إلى الخلود لكنها أيضاً وقبل ذلك حالة الفضلاء « النابتة » الذين تميزوا وتفردوا بأفعالهم الفاضلة عن جميع أهل المدن الضالة ، حالة أولئك الذين انتهى بهم الطواف إلى اليأس من عالم الأرض والانسان والزمان وباتوا لا يرون من مخرج لهم إلا في العودة إلى طريق «المفارقة» و«الاتصال» بالعقل الفعال باعتبار أن ذلك يحقق لصاحبه السعادة القصوى التي لا يعتورها تغيير أو تبدل . ولا شك أن من واجبنا هنا طرح التساؤل التالي : هل يمثل موقف الفارابي ، هذا ، النهائي ، أثراً من آثار نظرية « الاتصال » القديمة أم أنه ليس إلا نهاية لتجربة سياسية اليمة شبيهة بصورة أو بأخرى بتجربة أفلاطون نفسه ؟

لا شك أن التعليم الفلسفي الذي تلقاه الفارابي يسمح بفرض وقوعه تحت تأثير نظرية الاتصال بالعقل الفعال ! غير أن من الأرجح في رأينا أن يكون الفارابي قد عانى من المشكلة السياسية في آخر حياته . وعلى الرغم من أن المعطيات التاريخية بصدد هذه النقطة ضحلة جداً إلا أنها توحي ببعض الفرضيات الممكنة . وأول ما نلاحظه هنا هو أن الفارابي قد شرع في السنوات الأخيرة من عمره في كتابة مؤلفاته السياسية ، وخاصة (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) ، التي ذكر أنها كتبت في حدود عام ٣٣٠ هـ ، مع وفوده على بلاط سيف الدولة الحمداني صاحب حلب . ويبدو لنا من خلال ما روي من أمر دخوله على بلاط سيف الدولة أن هذا الدخول يشير إلى أنه كان « مدعواً » مرموقاً إلى هذا المجلس لا أنه مجرد سائل يتذلل ويرجو للدخول على الأمير . وفي ظننا أن سيف الدولة نفسه قد دعاه إلى بلاطه ليستنير بآرائه السياسية وليتخذ منه موجهاً سياسياً . فإذا كان ذلك كذلك فمعناه أن الفارابي قد كتب (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) لهذا الغرض، نعني تعليم سيف الدولة الفلسفة السياسية المؤسسة على الفلسفة النظرية. ولا ندري هل كان للفارابي طموح سياسي من نوع ذاك الطموح الذي كان لأفلاطون حين قام برحلاته، ومغامراته المشهورة الخطيرة أم لا! لكن

(١٠٢)المصدر نفسه، ص ١٣٥ .

الأرجح هو أن يكون قد بنى آمالاً كباراً على اتصاله بسيف الدولة بحيث كان يرجو على الأقل أن تتجسد في هذا الأمير فلسفته السياسية فتجعل من دمشق التي قضى فيها سنوات حياته الأخيرة، المدينة الفاضلة التي كان يتصور. غير أنه يبدو أن الحس العملي المشخص والحياة العسكريةالمقاتلة التي كان يحياها سيف الدولة بسبب حروبه المتصلة مع الروم لم يستجيبا كثيراً للفلسفة التي كان الفارابي يدعو إليها فاكتفى سيف الدولة بمجرد الاستماع إليه وضمه إلى مجلسه والاستئناس به وبعلمه وفنه، دون أن يذهب فيما يبدو إلى أبعد من ذلك. واكتفى الفارابي من جانبه بهذا الدور محبذاً العزلة والابتعاد عن الحياة العامة بحيث لا يرى، كما ذكر عنه في سنواته الأخيرة بدمشق إلا عند مجمع مياه أو مشتبك رياض، مكتفياً بالدريهمات اليسيرة التي جعلها له سيف الدولة ليقيم حياته الزاهدة المتطلعة على الدوام وباضطراد إلى أرض بعيدة عن تلك التي كانت تتحرك عليها قدماه، أرض لا تطؤها أقدام أهل المدن الجاهلة وتبعد مساكنها عن «مساكن المضادين».

خاتمة :

هل يمكن الزعم أن تجربة الفارابي الفلسفية قد أخفقت؟ أغلب الظن أن هذا هو المصير الزمني الذي انتهت إليه. ولعل عدم الاستماع إلى الفلسفة هو الذي جعله يفسح مجالاً متنامي الاتساع للملة القائمة على الشرع كطريق إقناعي تخييلي ناجح يمكن أن يحقق الإصلاح المدني. لكنه يصعب علينا أن نذهب إلى القول إن الفارابي قد سلم بهزيمة الفيلسوف. فنحن وإن مال بنا الظن إلى القول إن التجسد الجماعي للفلسفة لم يتحقق كما كان الفارابي يشتهي، إلا أننا نظل نعتقد بأن فلسفته قد أدت مع ذلك دوراً شخصياً حاسماً خلف آثاره في عقول كبيرة معروفة تماماً جاءت بعده وما زال يشكل عقولاً كثيرة حتى أيامنا هذه. غير أن الدرس العظيم الذي تقدمه لنا هذه التجربة يتمثل في طبيعة التجربة الفلسفية الفارابية بالذات. إن هذه التجربة تعلمنا أن الفلسفة ـ وهي ظاهرة ملازمة لكل أمة بلغت درجة الرقي الإنساني ـ لا بد لها أن تتجه نحو الإنسان لتبين له على وجه التحديد موضعه في العالم ولكي تدله على السعادة، ثم لتتجه بعد ذلك نحو المدينة المجتمعية لتقيم بناءها على العدالة. وهذه التجربة تعلمنا، قبل كل شيء وبعد كل شيء، أن الفلسفة لا يمكن أن تتحرك إلا على أرض العلم التي تنمو عليها وتغتذي منها، فهي بالضرورة معاصرة ومتطورة. أما الإسهام الذي يجعل من الفارابي فيلسوفاً لا ينتمي إلى العرب فحسب ولا إلى المسلمين فحسب وإنما إلى هؤلاء جميعاً وإلى الإنسانية جمعاء،

فهو وقفته «الإنسانية المركز» إطلاقاً وجهده الذي لا يتزعزع في أن ينشط من أجل دائرة الإنسانية الكبرى لا من أجل جماعة محددة من بني الإنسان ينتمي هو شخصياً إليها بمذهبه أو بدمه. لقد كان الفارابي ذا نزعة إنسانية كونية شمولية تخطى بها جميع الأطر والحواجز التي من شأنها أن تعرقل وحدة الإنسانية ـ هذا على الرغم من تسليمه بالتمايز بين الأمم (التي تشتمل عليها الجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق) بأشياء طبيعية كالخلق والشيم الطبيعية، وبأشياء وضعية كاللسان أو اللغة التي تكون بها العبارة[١٠٣]. والواقع أن هذه الاختلافات الأممية، التي ترجع لأسباب موضوعية متباينة، لا يمكن أن تعرقل في رأي الفارابي بناء الجماعة الإنسانية العظمى أو الكاملة التي تنشد تحقيق السعادة لكل أبناء المعمورة ـ والسعادة هي الخير على الإطلاق ـ لأن الناس جميعاً يشتركون في القوى الطبيعية نفسها التي هم بها يكسبون الإنسانية الناطقة أو العاقلة، كما أنهم يتجهون بقواهم نحو الكمالات ذاتها. إن النظرية الأنتروبولوجية الفارابية، وهي النظرية التي ترد الإنسان إلى أصل واحد وتدير وجوده وقواه حول الأسس نفسها وحول المحور نفسه، كما تجعل منه موجوداً حراً قابلاً للتشكل والتغير بتعلم عادات جديدة واكتساب أخلاق لم تكن فيه سابقاً، هي التي تجعل الفارابي يتجه باهتمامه إلى الإنسانية جمعاء، بحيث لا يقف عند أمة محددة أو مدينة مجتمعية ضيقة .

لا شك أن الرواقيين قديماً قد نظروا إلى الانسان هذه النظرة ، كما لا شك أن الإسلام ينحو هذا المنحى نفسه، لكن تصور الفارابي للأمة الفاضلة من خلال « المعمورة كلها من الأرض » يظل بالدرجة الأولى نتيجة طبيعية لمنطقه الذي يفرض اشتراك الناس جميعاً في القوى النفسانية عينها، وتميز الإنسان إطلاقاً بقوة ترقى فوق جميع القوى الطبيعية هي القوة الناطقة أو العاقلة . وأياً ما كان المصدر الذي ألهم الفارابي هذه النظرية فإن من المؤكد أن هذا الموقف يضعه بين الرجال الذين قضوا عمرهم في سبيل عالم وإنسانية بلا حدود . نعم ، لقد كان الفارابي بحق واحداً من أولئك الذين كافحوا من أجل تحطيم الأطر الضيقة التي تفصل بين بني الانسان والخروج من المنغلق إلى المنفتح دون أن يتنكروا لجذورهم الثقافية أو يفقدوا الاتصال بها . وأنه لمن المؤكد أننا نستطيع أن نعتبر الفارابي ، إن بسبب تلك الدروس التي لقنتنا إياها تجربته الفلسفية أو بسبب نزعته الانسانية الكونية ، فيلسوفاً راهناً معاصراً من الطراز الممتاز الأصيل .

---

(١٠٣) الفارابي: السياسة المدنية، ص ٧٠ ، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٧ ـ ١١٨ .

مصادر البحث

١ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان (تحقيق د. إحسان عباس) جـ٥، الترجمة رقم ٧٠٦، ص١٥٣ .

٢ـ أبوالفلاح الحنبلي : شذرات الذهب، جـ٢، ص٣٥٠ .

٣ـ كلمة لابن سبعين أوردها L. Massignon في Recueil de textes..., Paris , 1929, p. 129 .

٤ـ أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة، المقدمةالأولى، وكتاب (المنقذ من الضلال) .

٥ـ ابن خلكان : المصدر المذكور سابقاً، ص١٥٣ .

٦ـ جمال الدين القفطي : تاريخ الحكماء (ليبتزغ، ١٩٠٣)، ص٢٧٧ .

٧ـ ظهير الدين البيهقي : تتمة صوان الحكمة، ورقة ٩ من المخطوطة .

٨ـ الفارابي: إحصاء العلوم (ط٣٠، القاهرة ١٩٦٨)، ص٥٤ .

٩ـ الفارابي: كتاب الحروف (تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت)، ص١٣١ .

١٠ـ المصدر نفسه، ص١٣٢ .

١١ـ المصدر نفسه، ص١٣٣ .

١٢ـ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة (مجموع «رسائل الفارابي»، حيدرآباد، ١٣٤٥هـ)، ص٢٢ .

١٣ـ المصدر نفسه، ص٢٤ .

١٤ـ المصدر نفسه، ص٢٥ .

١٥ـ انظر مقدمة محسن مهدي لكتاب (الحروف) للفارابي، دار المشرق، ١٩٧٠، ص٤٤ـ٤٥ .

١٦ـ أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة، جـ١، ص ١٠٧ـ١٢٨ .

١٧ـ الفارابي: احصاء العلوم، ٥٧ .

١٨ـ الفارابي: كتاب الحروف، ص ١٣٥ـ١٣٦ .

١٩ـ الفارابي: كتاب الحروف، ص ١٣٧ـ١٣٨ .

٢٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٤٣ .

٢١ـ المصدر نفسه، ص١٤٧ .

٢٢ـ المصدر نفسه، ص١٤٨ .

٢٣ـ المصدر نفسه، ص١٤٩ .

٢٤ـ المصدر نفسه، ص١٥٠.
٢٥ـ المصدر نفسه، ص١٥٠ـ١٥١.
٢٦ـ المصدر نفسه، ص١٥٢ـ١٥٣.
٢٧ـ الفارابي: التنبيه، ص٢٢.
٢٨ـ المصدر نفسه، ص٢٣.
٢٩ـ المصدر نفسه، ص٢٥ـ٢٦.
٣٠ـ الفارابي: احصاء العلوم، ص٦٧.
٣١ـ المصدر نفسه، ص٦٨.
٣٢ـ المصدر نفسه، ص٧٤.
٣٣ـ المصدر نفسه، ص٧٤.
٣٤ـ المصدر نفسه، ص٧٦.
٣٥ـ المصدر نفسه، ص٧٧.
٣٦ـ ابن جني: الخصاص، جـ١ ص٤٠.
٣٧ـ الفارابي: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادىء الفلسفة القديمة، القاهرة، ١٩١٠)، ص١١.
٣٨ـ المصدر نفسه، ص١١.
٣٩ـ المصدر نفسه، ص١٢.
٤٠ـ المصدر نفسه، ص١٢.
٤١ـ المصدر نفسه، ص١٣.
٤٢ـ المصدر نفسه، ص٢ـ٣.
٤٣ـ الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨) ص٨٠.
٤٤ـ رسائل الكندي الفلسفية: (رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، جـ١، ص٩٧ـ١٠٤.
٤٥ـ ابن خلكان: وفيات، جـ٥، ص١٥٣.
٤٦ـ الفارابي: كتاب الجمع، ص١٠٢.
٤٧ـ المصدر نفسه، ص١٠١.
٤٨ـ المصدر نفسه، ص١٠٢ـ١٠٣.
٤٩ـ المصدر نفسه.

٥٠ـ المصدر نفسه، ص١٠٤ .
٥١ـ المصدر نفسه، ص١٠٦ .
٥٢ـ المصدرنفسه، ص١١٠ .
٥٣ـ المصدر نفسه، ص١١٠ .
٥٤ـ الفارابي : عيون المسائل (في مجموعة «مبادىء الفلسفة القديمة») القاهرة، ١٩١٠)، ص١ .
٥٥ـ الفارابي : رسالة في العقل (طبعة موريس بويج ، بيروت ١٩٣٨)، ص ٤ـ٥ .
٥٦ـ المصدر نفسه، ص٨ .
٥٧ـ المصدرنفسه، ص٨ـ٩ .
٥٨ـ المصدر نفسه، ص١٢ وما بعدها .
٥٩ـ الفارابي : عيون المسائل، ص٤ .
٦٠ـ المصدر نفسه، ص٤ .
٦١ـ المصدر نفسه، ص٥ .
٦٢ـ المصدر نفسه، ص٦ .
٦٣ـ الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة (تحقيق أ ـ نادر، بيروت ١٩٦٨)، ص٦١ .
٦٤ـ المصدر نفسه، ص٦١ـ٦٢ .
٦٥ـ الفارابي : عيون المسائل، ص٨ .
٦٦ـ الفارابي : السياسة المدنية أو مبادىء الموجودات (تحقيق فوزي نجار، بيروت ١٩٦٤)، ص٦٢ .
٦٧ـ نفس المصدر، ص٦٧ .
٦٨ـ الفارابي : تحصيل السعادة، ص١٥ .
٦٩ـ المصدر نفسه، ص١٥ـ١٦ .
٧٠ـ المصدر نفسه؛ ص١٥ـ١٦ .
٧١ـ الفارابي : احصاء العلوم، ص ١٢٤ـ ١٢٨ ، (كتاب الملة)، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ ، ص٥٢ـ٥٣ .
٧٢ـ الفارابي : تحصيل السعادة، ص١٦ .
٧٣ـ الفارابي : كتاب الملة ، ص٦١ـ٦٣ .
٧٤ـ الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠١ .
٧٥ـ المصدر نفسه، ص١٠١ .

٧٦ـ المصدر نفسه، ص١٠٢-١٠٣ .

٧٧ـ المصدر نفسه، ص١٠٥ .

٧٨ـ المصدر نفسه، ص١٠٦ .

٧٩ـ في النص المطبوع : بالنوعية ؛ وما جاء بين معقوفتين بعد ذلك إضافة من عندنا، في ضوء النص نفسه، ليستقيم كامل النص .

٨٠ـ الفارابي: آراء . . ، ص١٠٧ .

٨١ـ الفارابي: كتاب الملة (ونصوص أخرى) تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨، ص٥٢ .

٨٢ـ الفارابي: احصاء العلوم، ص١٠٢-١٠٣ .

٨٣ـ المصدر نفسه، ص١٠٤-١٠٥ .

٨٤ـ الفارابي: تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١، ص٤٩-٧٧ .

٨٥ـ المصدر نفسه، ص٧٧ .

٨٦ـ المصدر نفسه، ص٧٨ .

٨٧ـ المصدر نفسه، ص٧٨ .

٨٨ـ الفارابي: فصول المدني، تحقيق د.م. دنلوب، مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٦١، ص١٠٨-١٠٩ .

(The Fusul al. Madani of Al-Farabi, edited by D.M. Dunlop, Cambridge University Press, 1961).

٨٩ـ المصدر نفسه، ص١٠٩-١١٠ .

٩٠ـ الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص٧-٨ .

٩١ـ الفارابي: فصول المدني، ص١١١ .

٩٢ـ المصدرنفسه، ص١١١-١١٢ .

٩٣ـ المصدر نفسه، ص١١٢ .

٩٤ـ المصدر نفسه، ص٨٠ .

٩٥ـ المصدر نفسه، ص٨٦ .

٩٦ـ المصدر نفسه، ص٨٨ .

٩٧ـ المصدر نفسه، ص٩٠ .

٩٨- المصدر نفسه، ص٨٩-٩٠.

٩٩- المصدر نفسه، ص٩٤-٩٥.

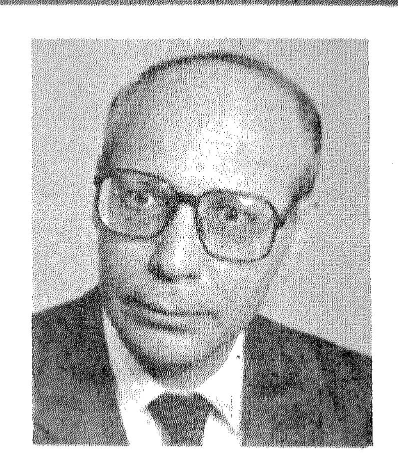
١٠٠- الفارابي: تحصيل السعادة، ص٤٥، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢٩-١٣٠.

١٠١- الفارابي: آراء. . .، ص١٣١-١٣٤.

١٠٢- المصدر نفسه، ص١٣٥.

١٠٣- الفارابي: السياسة المدنية، ص٧٠، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٧-١١٨.

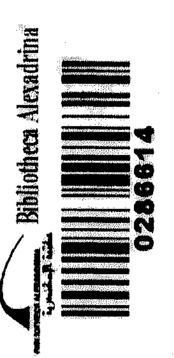
نظرية التراث

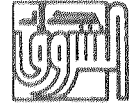


الدكتور فهمي جدعان

- من مواليد عين غزال (فلسطين) عام ١٩٤٠.
- دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة باريس (السوربون).
- شغل وظائف رئيس قسم الفلسفة وعميد كلية الآداب وعميد البحث العلمي بالجامعة الأردنية، وعضوية مجلس إدارة معهد العالم العربي بباريس.
- عمل أستاذاً زائراً للحضارة العربية بجامعة باريس الثالثة (السوربون الجديدة)، وهو حالياً، أستاذ الفكر العربي والفلسفة الإسلامية بالجامعة الأردنية.
- له عدة مؤلفات وأبحاث باللغتين الفرنسية والعربية، أبرزها:

* الأثر الرواقي في الفكر الإسلامي (بالفرنسية)، باريس ١٩٦٨.
* فلسفة السجستاني (بالفرنسية)، باريس ١٩٧١.
* الشروط الاجتماعية - الثقافية للفلسفة الإسلامية (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٣.
* منزلة الملائكة في الإلهيات الكو[illegible] (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٥.
* أسس التقدم عند مفكري الإس[illegible] العربي الحديث (بالعربية)، بير[illegible] ١٩٨٠، ط٢، ١٩٨١.
* نظرية التراث - ودراسات عرب[illegible] أخرى (بالعربية)، ١٩٨٥.





دار الشروق للنشر والتوزيع
ص.ب ٩٢٦٤٦٣ - عمّان - الأردن